ISSN: 2594-2999



Volumen III, Número 6

septiembre 2020 - febrero 2021

Imagen de jaefrench

El pueblo evangélico

Construcción hegemónica, disputas minoritarias y reaccion conservadora

encartesantropologicos.mx



CONTENIDO

Vol. 3, núm. 6, septiembre 2020-febrero 2021
http://www.encartesantropologicos.mx

ISSN: 2594-2999


ENCARTES
revista digital multimedia



DIRECTORIO







Encartes, año 3, núm 6, septiembre 2020-febrero 2021, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica http://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: 2594-2999.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

EL PUEBLO EVANGÉLICO: CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA, DISPUTAS MINORITARIAS Y REACCIÓN CONSERVADORA*

THE EVANGELICAL PEOPLE: HEGEMONIC CONSTRUCTION, MINORITY DISPUTES AND CONSERVATIVE REACTION

Joanildo Burity**

Resumen: La política evangélica latinoamericana puede verse, en términos laclauianos, como una construcción del pueblo. Más precisamente, como la construcción del pueblo evangélico, una minoría con demandas y voz propia en un continente católico de Estados laicos. Se trata de una construcción evangélica del pueblo nacional en contextos en los que los evangélicos ya se consideran una fuerza sociopolítica con aspiraciones hegemónicas. Sin embargo, esta doble narrativa se ha complicado en los últimos años en los mares agitados de la llamada ola conservadora. Desde Brasil reverbera una alianza notable entre la extrema derecha política, el neoliberalismo y la elite evangélica parlamentaria y pastoral, lo que problematiza seriamente las expectativas de un impacto pluralista de la presencia pública evangélica.
Palabras claves: pueblo evangélico, elite parlamentaria y pastoral evangélica, religión y política, Brasil, Laclau.

THE EVANGELICAL PEOPLE: HEGEMONIC CONSTRUCTION, MINORITY DISPUTES AND CONSERVATIVE REACTION

Abstract: Latin American evangelical politics can be seen, in Laclauian terms, as a construction of the people. More precisely, as the construction of the evangelical people, a minority with demands and a voice of its own in a "Catholic" continent of secular states. It is an evangelical construction of a country's people in contexts in which evangelicals are considered a sociopolitical force with hege-

* Traducción del portugués al español: Renée de la Torre

** Fundación Joaquim Nabuco (Brasil).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 1-35
Recepción: 17 de febrero de 2020 • Aceptación: 31 de julio de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





monic aspirations. However, this double narrative has become complicated in recent years in the rough seas of the so-called conservative wave. A prominent alliance between the political far-right, neoliberalism and the parliamentary and pastoral evangelical elite reverberates from Brazil, which creates serious issues for the expectations of a pluralist impact of the public evangelical presence.
Keywords: Evangelical people, parliamentary and pastoral evangelical elite, religion and politics, Brazil, Laclau.

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre el proceso de surgimiento evangélico en la vida pública, con énfasis en Brasil, y su configuración reciente, que parece apuntar a una nueva etapa: una hegemonía cultural evangélica que intenta concretarse en hegemonía política, como proyecto para la dirección moral y política de la sociedad. Comprendiendo la multidimensionalidad y la contingencia de esta experiencia, propongo centrar el análisis en la oscilación semántica y política de los términos "pueblo"; en este caso "el pueblo" y su calificación ("evangélico") que remite a debates recientes sobre el *momento populista* (Mouffe, 2018) de la política internacional, fuertemente asociados con el protagonismo religioso.

Aunque la destitución de Dilma Rousseff en 2016 y la elección de Jair Bolsonaro en 2018 efectivamente marcan un salto cualitativo en estos desarrollos, no necesitaríamos mucho esfuerzo para encontrar similitudes con otros países de América Latina como ha sido la elección de *Jimmy* Morales, en Guatemala, en 2015, él mismo evangélico; ya había señalado, años antes de Brasil, una fuerte presencia de soldados de reserva en la formación del gobierno, como también con Bolsonaro, capitán retirado del ejército, con su vicepresidente general, ocho ministros de Estado y cientos de soldados de distintos rangos en cargos menores (Althoff, 2019:304-6; Pereira, 2020). Bolsonaro compitió contra Marina Silva y Cabo Daciolo, ambos evangélicos, en la primera vuelta de las elecciones. Morales también contendió en 2015 con personas evangélicas: Luís Fernando Pérez, Mario Estrada, y la hija del dictador Efraín Ríos Montt, Zury Mayte Ríos Sosa (Althoff, 2019: 307). Como en Brasil, también en Guatemala el voto evangélico no se diferenció de la tendencia general de la población. Aunque la minoría evangélica se alineó masivamente con Morales y Bolsonaro, no los habría podido elegir sola (Althoff, 2019: 309; Cunha, 2017; Dary, 2019; Fonseca, 2018). Esta tendencia se está extendiendo en la región: Bolivia, Colombia, México, Nicaragua y Perú han sido escenario de

expresiones similares de protagonismo político evangélico (Kourliandsky, 2019; América Noticias, 2019; Ortega Gómez *et al.*, 2019; Lissardy, 2018; Mariano y Gerardi, 2019).

Estos hechos públicos, en realidad, están lejos de expresar completamente el impacto de la acción evangélica. Por un lado, "la emergencia política ha estado acompañada" por una notable ocupación de espacios al alcance de la vida cotidiana, particularmente en las comunidades más pobres y periféricas, y una viva disputa por la hegemonía cultural (espectáculos, marchas, ofertas de cursos, medios y redes sociales, educación universitaria) (Machado, 2018a; Gooren, 2010).

En realidad, "los evangélicos" se han convertido en un movimiento social cada vez más atractivo para sectores más amplios del conservadurismo social y político, religioso o secular. Esto tuvo lugar en paralelo con los avances en una estrategia elegida de construir la autorrepresentación, en refuerzo mutuo. Uno de los efectos fue, en total desacuerdo con la historia de las iglesias protestantes en Brasil y otros países, un uso intensivo de templos y cultos para promover movilizaciones de diversos tipos, incluidas las político-electorales (apoyo explícito a los "candidatos evangélicos" a través de los "consejos políticos" de confesiones pentecostales y neopentecostales).

Por otro lado, sería apresurado, incluso ahora, inflar este poder de fuego, como si se tratara de un *juggernaut* fundamentalista destruyendo libertades y recreando una "era de oscuridad". Los evangélicos son una *formación discursiva* del campo conservador protestante, en su mayoría pentecostal, construida durante más de tres décadas con diferentes niveles de éxito. Si el número de evangélicos varía ampliamente en América Latina, desde 9% de la población en México hasta 41% en Guatemala y Honduras, Brasil está a mitad de camino, con 26% (Bell, Sahgal y Cooperman, 2014), esta articulación se origina en un sector altamente profesionalizado y activista, una elite.

Además de la heterogeneidad organizativa de este campo (compuesto por denominaciones grandes, denominaciones pequeñas, iglesias independientes, comunidades individuales, organizaciones paraeclesiásticas, proyectos, *think tanks,* etc.), la terminología utilizada por los censos y encuestas no es tan certera. Es de carácter agregativo e interpretativo. Si 65% de los evangélicos son pentecostales en toda la región, ello no caracteriza una unidad de liderazgo, ni de identidad ni acción. Si bien



es un hecho que, en las últimas dos décadas, la visibilidad y el poder de la movilización evangélica han alcanzado espacios de vanguardia en la vida cultural y política, la agenda aparentemente común de estas intervenciones es impugnada, implementada en diferentes proporciones y con diferentes grados de éxito

En otras palabras, es hora de comenzar a unir innumerables investigaciones y esfuerzos para interpretar estos fenómenos en su conjunto, en un intento de producir una teorización de su trayectoria y consolidación, pero sin perder de vista su pluralidad y contestabilidad. No intento ofrecer una macroteoría, sino protocolos de análisis que combinen una mirada a los datos que los interrelacionan y los relacionan con una multiplicidad de contextos. Éste es un desafío para las ciencias sociales de la religión latinoamericana, muy cercano a un empirismo localista y resistente a la construcción teórica

Esta doble mirada que pretendo ensayar aquí permite ver el surgimiento evangélico como construcción de *una nueva subjetividad política* (Howarth, 2006; Glynos y Stavrakakis, 2008), o sea en la construcción de un nuevo pueblo. O incluso en la rehegemonización del pueblo; no en su origen, sino en su destino. Primero, a través de la demanda de *ser parte legítima del pueblo-nación* (son aquí el anticatolicismo y la reivindicación del léxico de los derechos de ciudadanía los principales movimientos). Luego, especialmente en los últimos cinco o seis años (esto se escribe a principios de 2020), asumiéndose como sujeto político constituido, con la intención de *redefinir al pueblo-nación como pueblo evangélico*.

De manera sugerente, como Pérez Guadalupe declaró recientemente al comentar el libro *Plano de poder*, de Edir Macedo, líder de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD),

> Ciertamente no se trataba de un plan de gobierno o cosa parecida, sino de una relectura bíblica sobre un supuesto "proyecto político de nación" (la llamada "nación cristiana") que Dios ha diseñado para "su pueblo" (antes Israel, ahora el pueblo cristiano), y que debe culminar con la toma del poder por parte de los "cristianos evangélicos" (Pérez Guadalupe, 2019: 14).

El mismo Macedo, en este libro, parece indicar una continuidad entre la activación de una identidad política evangélica –más allá de las barreras históricas, doctrinales e ideológicas que separarían a los agentes de esta

identidad– y su traducción en un proyecto nacional: "En esa causa, las cuestiones ideológicas y las doctrinarias de las denominaciones deben hacerse a un lado; de lo contrario, dejaremos de cumplir algo que es común a todos nosotros, los cristianos: ejecutar el gran proyecto de nación ideado y buscado por Dios" (Macedo, 2008, *apud* Pérez Guadalupe, 2019: 87).

Carlos Rodrigues, exobispo de la IURD y gran articulador del modelo de política (neo) pentecostal, hace la siguiente declaración:

> El Señor Jesús dijo que se debía dar al César lo que es del Cesar, pero a Dios lo que es de Dios. Es bueno saber que el propio lugar del César pertenece a Dios. Los cristianos primitivos anunciaron esto diciendo que "sólo Jesús es Señor". La IURD ostenta con alegría, en todos sus templos, la inscripción "Jesus Cristo es el Señor", proclamando a todo el mundo en quién deposita su confianza. Es tiempo de pensar en las elecciones, el pueblo de Dios debe demostrar que realmente debe estar al mando (*Apud* Santos, 2009: 15).

En otras palabras, creo que es posible analizar esta doble dinámica a la luz de la problemática del *populismo*, tal como lo entiende Laclau (2014; 2005), a pesar de ser objeto de creciente producción y elaboración crítica internacional, particularmente en la última década. Propongo complementar este enfoque caracterizando este surgimiento como un proceso de *minoritización* (Burity, 2017; Connolly, 2011). Si, por un lado, este surgimiento comienza con la afirmación colectiva de un nuevo actor, por otro debe entenderse no como una mera aparición, sino como un suceso que desplaza el *statu quo* trayendo visibilidad de nuevos actores, nuevas demandas y nuevas formas de configuración del poder y del vínculo social. En torno a estas dos referencias básicas, propongo una gramática interpretativa para el fenómeno. Sospecho que no se restringe al caso brasileño.

Por lo tanto, comenzaré con una apreciación general de este surgimiento en cuanto acontecimientos, comenzando a dialogar con la teoría del populismo como una forma política, como lo proponen Laclau y otros autores recientes, con diferentes consecuencias analíticas y con la categoría de *minoritización*. En las últimas dos secciones desarrollaré cada aspecto de la propuesta: una lucha por el reconocimiento con un objetivo inclusivo (evangélicos como pueblo nacional) y una disputa hegemónica por el pueblo nacional para definirlo como "evangélico".



El momento populista evangélico: ¿de qué se trata?

La movilización política de los evangélicos conservadores ha reforzado las interpretaciones deterministas y negativas, tanto las asociadas con este grupo o con la religión en general. Los evangélicos son genéricamente definidos como conservadores, reaccionarios, autoritarios, fundamentalistas, etc. Son vistos sea como obtusos, sea como oportunistas o como amenazantes; como índices de una enfermedad de la democracia, tal vez anunciando una inversión autoritaria (a través de una alianza "fundamentalista-fascista": los términos se usan libremente, con fines polémicos, como si fuesen descriptivos).

Lo nuevo en los últimos años ha sido el surgimiento de un modelo de politización que parece llevar a cabo en muchos países de América Latina un llamado general al pueblo ya sea a la construcción de una autorrepresentación legislativa y de bloques parlamentarios, o a la colusión con los medios autoritarios o francamente golpistas del ejercicio del poder ejecutivo, o a una torpe alianza entre el neoliberalismo radical y el moralismo con base religiosa. ¿Pero de qué se trata esta trayectoria de más de tres décadas? ¿Quiénes son estos actores? ¿Estamos de regreso, en esta coyuntura, a las interpretaciones más escépticas del pasado que veían una amenaza en cualquier relación entre religión y política?

Este proceso, cuyo resultado aparente nos alarma y desconcierta, nunca ha sido gobernado por un *telos*. Los últimos movimientos no coinciden exactamente con las expectativas o predicciones de todos los actores involucrados (tomando el origen del proceso a principios de la década de 1980[1]), para bien o para mal. No es la historia de una *conjura* premeditada. Su resultado (si es que esto ya sucedió, es una suposición sin fundamento por parte de muchos intérpretes) no se anunció en el origen, o sea en la propia identidad o los "intereses" predefinidos de los actores. No ha habi-

[1] Muchos autores concuerdan en fechar la emergencia evangélica en América Latina desde la década de 1980. Esto no significa que hablemos de un grado cero, sino de una etapa en la que coincidió el alto crecimiento demográfico, la automovilización y un contexto expansivo de democratización, lo que creó un *punto de inflexión*. De ahí el término "emeregencia". Nuestro enfoque, en este artículo, está en el periodo indicado, aunque somos conscientes de que hay otras referencias históricas que merecen ser incluidas en un análisis más profundo y completo. Se harán referencias difusas a esta textura histórica a lo largo de esta sección.

do una conducción desde un único lugar o una convergencia estable entre ellos. La voz triunfante de los actores actuales parece tejer una narración lineal y homogénea de cómo llegaron hasta aquí. Pero no podemos usar esa suposición como punto de partida.

Por lo tanto, es necesario dar cuenta de este proceso de politización como una red de iniciativas, proyectos y reacciones de personas, grupos e instituciones evangélicos, tendencias macrosociales y contingencias de políticas nacionales, superponiéndose, enfrentándose, y articulándose, pero nunca plasmándose en un único discurso o proyecto y nunca definiéndose a partir de los evangélicos de forma aislada. El juicio sobre los contenidos concretos de este proceso, en diferentes circunstancias, debe al menos considerar su apertura y contingencia (cambios de actores-líderes, cambios en la ruta, incidencia de oponentes y aliados en la identidad y agenda de los sujetos constituidos, fracasos, éxitos inesperados, incertidumbres sobre el futuro, imposibilidad creciente de permanecer refractarios a los flujos y reacciones, recientes articulaciones transnacionales que cambian la agenda de la politización evangélica latinoamericana).

Los evangélicos fueron arrastrados cada vez más fuera del (auto) aislamiento debido a la aceleración del proceso de apertura política y de una persistente crisis económica (años 1980 y 1990) que golpeó fuertemente a los sectores populares, pero también abrió nuevas perspectivas de organización colectiva, conquista de derechos y expansión de espacios de participación (al final de los autoritarismos). También contó la intensificación de la dinámica global/local desde la década de 1990 en términos culturales, económicos y políticos (Freston, 1993: 149-221; Burity, 2017; Mallimaci, 2015; Parker, 2016; Carbonelli y Jones, 2015; Barrera Rivera y Pérez, 2013; Oro, 2005; Pierucci, 1989).

"Los evangélicos" surgen de un profundo proceso de pluralización social y cultural que ha cambiado la faz de las sociedades latinoamericanas. Su actual configuración reaccionaria es más el resultado de disputas dentro de este orden pluralizado que del desarrollo de un plan. Como resultado de esa misma pluralización y de la expansión de las voces, demandas y agendas que ella generó en las sociedades latinoamericanas que surgieron de experiencias dictatoriales o autoritarias, la politización evangélica pronto se dividió entre compartir o reformular los espacios públicos y los marcos legales construidos para reconocer y dar cabida a las voces subalternas reveladas por la pluralización (es decir, minoritizadas). Y fue



necesario derrotar a segmentos moderados ("progresistas") del campo protestante, históricos y pentecostales, para que surgiera el rostro francamente reaccionario de una poderosa elite parlamentaria y pastoral. Ésta es una historia con dos capítulos principales: la neutralización del evangelicalismo a principios de la década de 1990 y la *Tea-Partyzación* del liderazgo pentecostal en la última década,[2] para conformar una nueva "máquina de resonancia evangélico-capitalista" como la llamó Connolly (2008) para los Estados Unidos.[3]

Mi sugerencia, en un intento por comprender estos desarrollos recientes, es partir de la autopercepción de una *incongruencia* entre el crecimiento demográfico de los evangélicos (especialmente los pentecostales) y su presencia pública desde fines de la década de 1970. Esta lectura *coincidió con la apertura política* del periodo, con la relativa normalización del juego partidario (o pluripartidismo) y electoral. Fue objeto de negociaciones y articulaciones difíciles. Hubo una resistencia masiva de las iglesias a la participación en política que duró hasta finales de la década de 1990, la cual se evitó mediante iniciativas que inicialmente fueron modestas y de poca visibilidad pública (Santos, 2009: 14-63, esp. 48-51).

El esfuerzo por construir una voz propia a través de una estrategia de representación política, internamente diferenciada y políticamente asimétrica, continuó afirmando, por dentro y por fuera, el crecimiento

---

[2] El *Tea-Party* es un movimiento de extrema derecha en el Partido Republicano estadounidense que buscó articular precisamente las demandas relacionadas con valores tradicionales, política exterior intervencionista y agenda socioeconómica ultraliberal. Su confluencia con sectores de la derecha religiosa estadounidense sirve aquí como metáfora de procesos en curso en otros contextos nacionales (Amadeo, 2019; Formisano, 2012).

[3] Sobre estos dos giros que han marcado decisivamente la supremacía de la política pentecostal en el campo evangélico brasileño existen capítulos escritos en otros contextos latinoamericanos e internacionales en los que se ha constituido una "izquierda evangélical" (Kirkpatrick, 2019; Clawson, 2012; Escobar, 2011). Esta izquierda, que construyó referencias institucionales a través del debate teológico y las agencias paraeclesiásticas presentes en América Latina, incluye a los siguientes movimientos: Visión Mundial, Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, y otros en cada país (Freston, 1993: 122-34; Burity, 2006; Offutt, 2015: 109-30). Aunque muy pocos pentecostales brasileños se han acercado a la "izquierda evangélical", la realidad en otros países latinoamericanos ha sido y es diferente (Álvarez, 2014; Corvalán, 2012).

numérico de los pentecostales. A esto se agregó una disputa con el cuasi-monopolio de la representación por parte de los protestantes históricos.[4] Esta emergencia evangelica contrastaba con la politización de los años cincuenta y principios de los sesenta que estuvo marcada por un fuerte compromiso en movimientos sociales urbanos y rurales, un diálogo con la izquierda marxista, un encuentro de experiencias ecuménicas locales de décadas anteriores, con el ecumenismo global instituido recientemente (Consejo Mundial de las Iglesias y el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina) y acompañado por un efervescente debate teológico (Burity, 2011; Bastián, 2013; Longuini Neto, 2002).

La nueva politización está anclada en un nuevo sujeto religioso, tiene otro lenguaje y otra agenda y es fuertemente voluntarista y pragmática. De hecho, surgió otro protestantismo a principios de la década de 1980, después de décadas de permanecer al margen de la vida pública, pero bastante integrado a la vida cotidiana popular rural y urbana. A diferencia de la lectura bastante binaria propuesta por intérpretes como Bastián y actores vinculados con el campo ecuménico, en parte recientemente asumida por Pérez Guadalupe en su lectura panorámica de la experiencia evangélica en la política latinoamericana (Bastián, 1993; Pérez Guadalupe, 2019: 31-33), la disputa tuvo lugar en diferentes frentes, cruzados de manera impredecible y contingente. Teológicamente, además de ecuménicos y fundamentalistas, los evangélicos ("misión integral") surgieron con cierta fuerza en la década de 1980. Ideológicamente, los debates sobre el socialismo, la democracia, el pluralismo democrático y el impacto de las políticas de identidad no han dejado de penetrar en este campo. Políticamente, destacan el choque con el anticomunismo, el anticatolicismo, las luchas por la tierra, la justicia de género y la afirmación de la diversidad sexual, el acceso a las políticas sociales, la reacción a las políticas del patrimonio cultural y la igualdad racial (supuestamente privilegiando a la Iglesia católica y a las religiones afrobrasileñas).

[4] Desde la década de 1950, los pentecostales han representado la mayoría de los protestantes en Brasil y casi toda América Latina (Semán, 2019; Lacerda y Brasiliense, 2018). Pero en el caso brasileño, hasta 1982 no se había elegido un diputado pentecostal. El primer grupo parlamentario, que aún comparte espacio con el protestantismo histórico (conservadores, liberales y la izquierda), apenas llegó en 1986 (Campos, 2006; Freston, 1993; Machado, 2015).



No existe una línea continua de conservadurismo en todas estas direcciones. Hubo variaciones y fluctuaciones durante todo el periodo. Hubo reacciones y derrotas. Lo actual es el producto de una agencia deliberada que no se remonta a más de diez años, al menos en el caso brasileño. El anticomunismo y el anticatolicismo, que marcaron en la primera década la llegada de los pentecostales a la política y los llevaron a apoyar la candidatura del populista de derecha Fernando Collor de Melo, no les impidieron acercarse al centro político (Fernando Henrique Cardoso) y llegar a apoyar de manera sostenible a la izquierda democrática (Luís Inácio *Lula* da Silva y Dilma Rousseff). Nunca se trató de un apoyo incondicional. Las estrategias pasaron por candidaturas de diferentes partidos. Los "asambleanos" (miembros de las Asambleas de Dios) tendían a converger sólo en la izquierda después de aliarse con las candidaturas de centro y derecha en la primera vuelta de las elecciones, desde 2002. Los neopentecostales, liderados por la IURD, sellaron una alianza con el Partido de los Trabajadores (PT) en 2002 que sólo se rompió en 2016.

A pesar de la toma de posesión del ya existente Partido Social Cristiano (PSC) por la Asamblea de Dios, y de la creación del Partido Republicano Brasileño (PRB) por el IURD, los pentecostales nunca lograron unificar su militancia (Valle, 2018; Lacerda, 2017). Tampoco tuvieron éxito electoral en la mayoría de sus candidaturas. Cada vez más, desarrollaron estrategias interconfesionales e incluso interreligiosas para aprobar pautas favorables a sus intereses (Pérez Guadalupe, 2019: 13). En este sentido, la experiencia de varios países latinoamericanos de crear partidos evangélicos nunca llegó a tener una similitud real en Brasil (Wynarczyk, Tadvald y Meirelles, 2016; Wynarczyk, 2006; Freston, 2017).

La candidatura del Pastor Everaldo (Asambleas de Dios) por el PSC para la Presidencia de la República en 2014 marcó una derrota devastadora para los grupos que alimentaron, en las Asambleas de Dios, la ilusión de elegir un presidente pentecostal (Gonçalves, 2015). Pero desde un punto de vista simbólico, sacó a la luz la primera articulación explícita de un discurso neoconservador, en el sentido de la política estadounidense posterior a Reagan y Bush (Connolly, 2008; 2017), articulación que ya pasaba por una aproximación con Bolsonaro (Portinari, 2018). En clara divergencia con la dirección de la política de alianzas hasta entonces, Everaldo Dias se presentó con una propuesta radicalmente neoconservadora en términos económicos, sociales y culturales. Esta articulación, aún im-

provisada e inconsistente, fue progresando hasta convertirse en la posición mayoritaria del Frente Parlamentario Evangélico en vísperas de la segunda vuelta de las elecciones de 2018 (Frente Parlamentar Evangélica, 2018; Almeida, 2017; Burity, 2018a).

La derrota electoral de las principales fuerzas político-partidarias del país en las elecciones posteriores a la salida de la presidenta Dilma Rousseff, en mayo de 2016, dejó el terreno abierto a movimientos minoritarios de otra naturaleza. El visceral sentimiento instalado anti-PT se dirigió hacia la izquierda en su conjunto, haciendo plausible la articulación de fuerzas que buscaban conciliar intereses neoliberales y pautas morales conservadoras. Se abrieron espacios para un intento de protagonismo de la derecha evangélica que, aunque cosechó menos frutos de los que aspiraba, le proporcionó una gran visibilidad y una voz.

Después del golpe de Estado de destitución en 2016, los parlamentarios se transformaron en ministros o altos directivos, profesionales que asumieron el liderazgo de importantes organismos públicos, pastores en el centro de atención del poder (Pacheco, 2017; Agência Brasil, 2016; G1 Política, 2016). Hubo un desmantelamiento de programas y políticas y una intensa agenda de reformas legales y constitucionales que aceleró la toma del poder por la derecha. Todo en nombre de una retórica religiosa de "religación" de la sociedad brasileña, como lo expresó Michel Temer cuando asumió la presidencia (UOL, 2016; Ruffato, 2016).

Tal movilización política de pastores y parlamentarios configuró un momento sin precedentes para el ascenso de los evangélicos conservadores en la política brasileña: la prerrogativa de formular y ejecutar políticas públicas nacionales y locales y de proponer cambios legislativos, en otro nivel de autoridad política; más que eso, un intento deliberado de influir el debate público. Este momento implica, por lo tanto, la necesidad de que la política evangélica supere los límites de una fe minoritaria y se presente como detentadora o garante de una restauración de la sociedad considerada simultáneamente amenazada por una crisis financiera, una crisis política y una crisis moral. En resumen, los evangélicos se presentan como mediadores de "tal religacion social, moral y politica". ¡Unificación de una sociedad cuya polarización y fragmentación fueron y continuarán siendo artífices sobresalientes!

La campaña y la elección de Jair Bolsonaro para la presidencia de la República en 2018, a pesar de la alarma con la que fue recibida, consa-



graron esta imagen de "re-ligación" en un sentido irónico: él expandió la desconexión respecto de la jerarquía católica y se vinculó orgánicamente (a veces de una manera claramente instrumental) con el campo religioso conservador, especialmente la derecha evangélica, y también promovió el retorno de los militares al centro de la política (Pereira, 2020) y se "convirtió" dogmáticamente al ultraliberalismo. Al tomar posesión a principios de 2019, Bolsonaro invitó a cinco evangélicos a sus ministerios. Los evangélicos han ocupado muchos otros puestos en la estructura del gobierno. Sin embargo, la "religación" bolsonarista no unificó a los religiosos en general, sino que instituyó una retórica agresiva y una incitación a la división social en todos los niveles de acuerdo con la imagen de la "guerra cultural" (Finguerut y Souza, 2018). Los efectos destructivos de los cambios realizados en el primer año y la ineptitud del gobierno para revertir la situación de recesión y desempleo han llevado a muchos evangélicos de base a revisar su apoyo a la coalición (Fachin y Vital da Cunha, 2019; Fachin y Cunha, 2019).

La religión, el pueblo y las metamorfosis de la democracia: dar sentido a los debates recientes sobre el populismo

La emergencia de una nueva subjetividad política es un proceso que de ninguna manera termina en una *autopoiesis*, en la construcción de una voluntad colectiva a partir de sí misma. La existencia de grupos, identidades, organizaciones, movimientos no los caracteriza automáticamente como agentes autónomos con un proyecto previamente elaborado. Aunque sociodemográficamente ha existido durante casi dos siglos, la población protestante en el continente latinoamericano no tuvo una trayectoria continua, ascendente, social y políticamente activa, ni se presentó en las últimas décadas en pura continuidad con las expresiones del pasado. Hubo un proceso nunca alcanzado en la escala actual de establecer una agencia autoafirmativa, de una emergencia minoritaria que hoy se presenta como una de las principales fuerzas políticas en la región.

Esta emergencia correspondió a la activación de otras identidades evangélicas, profundamente transformadas en relación con las generaciones anteriores, pero, de manera crucial, también en relación con otros actores, religiosos y no religiosos, y con las tendencias sociales. Anteriormente no hay identidad de una experiencia de antagonismo (amenaza, inestabilidad, agresión, miedo, incertidumbre radical) o desplazamiento

(eventos imprevistos, acción de fuerzas macrosociales, incoherencia entre la autopercepción y la realidad). Toda identidad está dividida.

No es suficiente señalar la multiplicidad evangélica. Es necesario admitir que no hay un centro irradiador, ya sea de sentido o dirección, de lo que significa ser evangélico. Tenemos una lógica (derridiana) de no totalización. La "diversidad" no es tanto una riqueza inagotable o irreductible de posiciones sino la imposibilidad de fijar un centro normativo, irradiador de los atributos de una identidad común. Hay un centro, pero está sujeto al *juego*, es decir, si se desvanece en relación con un exterior constitutivo, se resiste desde los márgenes y las brechas que no puede controlar, es disputado desde dentro y fuera. La posición / identidad / escena evangélica es intotalizable y contingente (Derrida, 1995: 229-234; Burity, 2015a).

El proceso de activación de una identidad colectiva constituye lo que he llamado subjetividad política. Según Glynos y Howarth,

> en lugar de priorizar estructuras sociales totalizadas y determinantes, por un lado, o sujetos totalmente constituidos por el otro, comenzamos aceptando que los agentes sociales siempre se encuentran "arrojados" a un sistema de prácticas significativas, una inmersión que da forma a su identidad y estructura sus prácticas. Sin embargo, también agregamos la cláusula crítica de que estas estructuras son ontológicamente incompletas. De hecho, es en el "espacio" o "brecha" de las estructuras sociales donde se hacen visibles en momentos de crisis y dislocación, que un sujeto político puede surgir a través de "actos de identificación" particulares. Además, como se entiende que estas identificaciones tienen lugar en una gama de posibles ideologías o discursos, algunos de los cuales están excluidos o reprimidos, y dado que éstos siempre son incompletos, cualquier forma de identificación está condenada a incumplir su promesa (Glynos y Howarth, 2007: 79 ; v. tb. 127-132; Mouffe, 2013: 5).

Por lo tanto, la identidad evangélica no se define por la mera multiplicidad de grupos, comunidades y posiciones. Está internamente dividida y abierta. También se define relacionalmente, es decir, no tiene un lugar fijo en alguna topografía social o un núcleo de identidad duro e inmutable. En este sentido, los evangélicos no "ingresaron a la política" porque les faltaba algo o porque tenían un proyecto listo para llevar a cabo. Entraron porque algo amenazaba su integridad y "razón de ser". Y estaban conven-



cidos de entrar con argumentos que conectaban un escenario de amenaza con un desafío a la acción obediente y responsable.

Mi hipótesis es que esta construcción de la identidad pentecostal como la identidad *general* de los protestantes brasileños –"los evangélicos", "el pueblo evangélico"– es un efecto agonístico de una situación de activación de una nueva subjetividad política (desde la década de 1980 en adelante), un nuevo "pueblo brasileño" post-dictadura. La diseminación del discurso de la guerra espiritual, la difícil relación con la izquierda, la intransigencia dogmática, el proselitismo irreprimible son indicativos de esta característica agonística en el dominio de las prácticas religiosas pentecostales (Machado, 2015; Machado, 2018b ; Mariz, 1999). La definición de la crisis de valores, de la amenaza del dominio católico o de la legitimación de las religiones afrobrasileñas, del enfrentamiento a la corrupción y el comunismo ateo, el reconocimiento de los evangélicos como ciudadanos por derecho propio son elaboraciones dentro del alcance de una nueva formación discursiva de evangélicos en la política. Corresponden a las demandas del colectivo "evangélicos" a partir de 1986.

La constitución de una identidad colectiva, de una subjetividad política, puede verse como la construcción de *un pueblo.* Laclau afirma en el título de una de sus obras que "construir un 'pueblo' es la tarea principal de la política radical" (Laclau, 2014). Lo que define la unidad de un sujeto colectivo no es su posición social o sus atributos fijos compartidos, sino la articulación de demandas (Laclau, 2005: 9 y 97-99). Esas demandas no se originan en un único lugar de enunciación, ni son iguales entre sí, pero son articuladas a medida en que "se reconocen" como solidarias entre sí, o equivalentes, por ser todas insatisfechas y por poder atribuir la fuente de esta insatisfacción a un orden vigente, a un gobierno en turno o a una fuerza externa superior. Según Laclau, como lo que unifica estas demandas es mucho más *un nombre* (una demanda que se eleva al cargo de representante general de las demás), "la necesidad de un cimiento social que una los elementos heterogéneos... otorga centralidad al *afecto* en la constitución social. Freud ya lo había entendido claramente: el vínculo social es un vínculo libidinal "(Laclau, 2005: 10).

Este sujeto es llamado "pueblo" no porque coincida con los límites de la nación (la sociedad) o del Estado (la ciudadanía), sino porque se define como el conjunto de "los de abajo", los excluidos, la parte de las personas sin-parte (Rancière, 1996), en confrontación con un poder instituido o una

fuerza antagonista externa. Según Laclau, sólo cuando estos excluidos reivindican representar a todo el orden comunitario pasan de la condición de *plebs* a *populus*, el pueblo del populismo. Casi lo mismo dice Rancière (Rancière, 1996: 22–23).

El populismo no es una ideología, un movimiento o cualquier cosa con contenidos específicamente definibles (como en casi toda la historia del concepto). El populismo es una *lógica política*, una lógica de construcción del vínculo social a partir de la demarcación de una frontera que dicotomiza lo social entre los de abajo y los de arriba, el pueblo y la elite/sus enemigos. El pueblo, según lo afirma Rancière, es una parte que, sólo teniendo lo que otros tienen –libertad– y, por lo tanto, no teniendo parte propia, reivindica un lugar en la comunidad en general (como en los términos "descamisados", "Los 99%", "todos somos x"). Como forma, el populismo y su sujeto, el pueblo, asumirán los contenidos concretos más diferentes. En otras palabras, dice Laclau, "una cierta demanda, que al principio era quizá sólo una entre muchas, adquiere en cierto momento una centralidad inesperada, y se convierte en el nombre de algo que la excede, de algo que no puede controlar por sí misma, y que sin embargo se convierte en un 'destino' del cual no puede escapar" (Laclau, 2005: 153).[5]

Este proceso por el cual una demanda particular se convierte en un *nombre* (o símbolo) de algo más abarcador que él mismo, y no por su pura voluntad e iniciativa, corresponde al proceso por el cual una parte que "encontró su lugar" en el todo (lo cual por supuesto no lo fue, definiéndose precisamente porque la excluyó) se convierte en el nombre de un nuevo orden, un nuevo horizonte a alcanzar, en medio de los otros con los que se había unido. La demanda ya no es privada y se vuelve hegemó-

[5] Las múltiples formulaciones de esta fenomenología del emergencia del pueblo dejan una cierta ambigüedad que no puedo explicar aquí. Ahora bien, hay casi un continuo en tres etapas: solicitudes hechas dentro del marco institucional pueden poner en duda las instituciones y, en caso de estar insatisfechas, afirmarse contra la institucionalidad actual (Laclau, 2014:149); ahora bien, algo queda en suspensión después de que un pueblo esté constituido por (1) la demarcación de la frontera entre los de abajo y los de arriba y (2) por el reconocimiento de equivalencias entre múltiples demandas igualmente insatisfechas, (3) "hasta que la movilización haya alcanzado un nivel superior" en el que esas demandas se unifican en un "sistema estable de significado", es decir, una formación hegemónica (Laclau, 2005: 99 y 102).



nica (Laclau, 2005: 107). Este pasaje en Laclau no está predeterminado ni garantizado. Una demanda puede llegar a dar contenido general a un nuevo sujeto político, o puede seguir siendo disputada por otra cadena de equivalencias. Son las condiciones vigentes y la "gestión" del antagonismo las que definirán el posible destino de una demanda (o haz de demandas).

Por lo tanto, por un lado, "al concebir al 'pueblo' del populismo", dice Laclau, "necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que afirme ser el único *populus* legítimo" (Laclau 2005: 108). Por otro lado, algunas de estas demandas/diferencias pueden estar (y a menudo están) vinculadas con otras cadenas de equivalencia existentes en un momento dado de la sociedad, y ser objeto de disputas por su hegemonización (es decir, la fijación parcial de su identidad, de su sentido). Pueden ser "robadas", "atraídas", "neutralizadas" por otros discursos. Otras pueden simplemente no encontrar ninguna posibilidad de inclusión, ser consideradas inasimilables, espurias, peligrosas; en una palabra: heterogéneas (Laclau, 2005:165-68 y 175-77).

¿Cómo se puede relacionar la "religión" o las identidades religiosas específicas con la lógica populista? En primer lugar, cualquiera de estas formas de apego a lo religioso puede articular demandas que sean acatadas por el orden vigente a la cual son dirigidas: demandas de exención de impuestos, de acceso a recursos de las leyes de incentivos a la cultura, de recibir recursos públicos para proporcionar servicios comunitarios, de exención del cumplimiento de la legislación contra la discriminación en el trabajo por razones religiosas, de donación de terrenos públicos para la construcción de templos, de inclusión de festividades o espacios religiosos en los circuitos turísticos promovidos por el Estado, de atenuantes en la caracterización legal de la homofobia en espacios religiosos, etc. Puede suceder que el lenguaje religioso se convierta en un recurso retórico dentro del discurso hegemónico o incluso en la articulación del mensaje de un liderazgo populista. Cuando lo hace, se convierte en diferencias dentro de un sistema, se inscribe simbólicamente y ya no ofrece –como demandas satisfechas– ningún potencial para desafiar el orden.

Pero las demandas religiosas también pueden enfrentar varias formas de exclusión: ser parcialmente atendidas, ignoradas o rechazadas, en cuyo caso se verán entre otras demandas en condiciones similares, componiendo cadenas de equivalencias con aquéllas. Pueden ser respondidas con desconfianza, descalificadas como una amenaza para el orden democráti-

co. Pueden ser antagonizadas. Puede suceder, a partir de eso, que estas demandas se vean a sí mismas como parte de un conjunto de otras no satisfechas por el orden institucional, formando una cadena de equivalencias con ellas. Dependiendo de las circunstancias, puede ser que una de esas demandas religiosas (o un conjunto limitado de ellas) asuma la función de representar una de esas cadenas, impugnando el orden actual.

Las demandas pueden, más radicalmente, en la discusión laclauiana, volverse inadmisibles, no asimilables, insatisfechas frente a la configuración existente del pueblo. Esto las define como heterogéneas frente al pueblo, ya sea en términos generales –"la religión", en un discurso hegemónicamente secularista o antirreligioso–, o en términos particulares esta o aquella práctica religiosa fundamentalista o reaccionaria, por ejemplo.

Al adoptar una postura en relación con estas formas de rechazo, los actores religiosos involucrados pueden rechazar la clasificación y la ubicación definidas por el orden vigente *desidentificándose*, como lo sugiere Rancière. Esto puede referirse a los órdenes institucionales y simbólicos dominantes o a los correspondientes al propio campo religioso; ejemplo son argumentos de "no nos representan", o la acusación de corrupción o herejía del orden *mayoritario* o de la ortodoxia religiosa. Esta desidentificación es, de hecho, *provocada* por dislocaciones (Laclau, 2005) fuera del control de esos actores religiosos disidentes: crisis internas, ataques externos o efectos subalternizados de prácticas dominantes. Según Rancière, "toda subjetivación es una desidentificación, el comienzo a la naturalización de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una persona no contada, de una puesta en relación de una parte y una parte de ausencia" (Rancière, 1996: 53).[6]

De los evangélicos como pueblo: la emergencia minoritaria

Con base en la discusión anterior, propongo que la política evangélica latinoamericana en las últimas décadas se vea, en términos laclauianos, como una construcción del pueblo, ampliando el argumento de publica-

[6] Barros busca aproximar la perspectiva laclauiana y rancieriana, utilizando la segunda como complemento de la primera, lo que permitiría especificar qué distingue una articulación populista de una no populista. Otra formulación que combina las dos perspectivas, pero privilegia la rancieriana, aparece en Arditi (Barros, 2009; Arditi, 2014).



ciones anteriores (Burity, 2016; 2017; 2020). Una construcción discursiva del pueblo, en el sentido teórico dado por Laclau: configuración de un sistema de diferencias/identidades cuyos elementos cobran su sentido de las relaciones que mantienen con otras en el sistema; sistema abierto a interacciones con otros sistemas (por lo tanto, no autodeterminado o autorreferido).

Como afirmé en la introducción, "los evangélicos" son una *formación discursiva* del campo protestante conservador, bajo la hegemonía pentecostal, construida durante más de tres décadas con diferentes niveles de éxito. Como formación, es constitutivamente múltiple y está atravesada por disputas dentro y fuera. Hay protestantes históricos conservadores, ecuménicos, evangelicales y pentecostales progresistas, sin iglesia, que continúan orbitando el campo, creyendo sin pertenecer (Davie, 2015: 78-80). Hay opositores de diversas naturalezas. Y hay toda una serie de procesos de desplazamiento que incluyeron, entre otros, la grave crisis económica desde mediados de los años setenta; el surgimiento de un movimiento sindical feroz y nuevos movimientos sociales en torno a las demandas por una vida digna, frente al racismo, las banderas ecológicas, la igualdad de género, etcétera.

He llamado "minoritización", inspirado por William Connolly, a ese proceso de surgimiento de nuevos actores que cuestionan un orden excluyente y exigen reconocimiento, inclusión y justicia. En este proceso, lo que se abre para algunos puede abrirse para otros, suscitando el temor de ser confrontados. La minoritizacion pentecostal no fue la única que surgió entre las religiones organizadas, cristianas y no cristianas, y en el crecimiento de un amplio segmento de los "sin religión". El proceso tampoco se limitó a la religión, pues involucró a mujeres, negros, indígenas, minorías sexuales, etc. En el caso pentecostal, esto condujo a la articulación de un discurso de movilización por la vía electoral que produjo un profundo impacto en la política en Brasil y en otros países latinoamericanos (Burity, 2016; 2017; 2015c; 2015b; Wynarczyk, Tadvald y Meirelles, 2016; Freston, 2017)

Si bien el avance de la democratización siguió siendo el horizonte general de los grupos históricamente excluidos y de igualdad política de cada uno(a) con los demás, tuvimos la vigencia de un momento "liberal-democrático" de politización evangélica. La demanda fundamental lanzada en el orden democrático emergente fue la de ser "los evangélicos" reconocidos como parte del pueblo democrático, parte de la identidad

"multicultural" o "plural" del pueblo brasileño. La minorización pentecostal corresponde en gran medida a esta dimensión de la construcción de un actor político mediante la afirmación de pertenencia al pueblo y, por lo tanto, la reivindicación de los derechos que animaron el léxico de la democratización. En este sentido, la minoritizacion corresponde a este *primer momento de politización evangélica*, su momento de ser corporativo, pluralista y agonista frente a otras demandas.

Una doble vía fue articulada de la siguiente manera: (a) una demanda de participar en la identidad nacional, naturalizada como católica, denunciando discriminaciones, persecuciones e intentos de instrumentalización del apoyo evangélico a la política tradicional e invocando el crecimiento exponencial en curso como un triunfo (Alves *et al*., 2017); (b) una demanda de tratamiento equitativo, como ya dije, en el orden político-cultural emergente, que dio paso a que el pueblo evangélico se insertara en cadenas de equivalencia oponiendo los "de abajo", que surgían como un "proyecto democrático-popular", al autoritarismo, la corrupción política, la violencia, las desigualdades y discriminaciones experimentadas por la mayoría de la población nacional.

Mientras que la primera vía fue activada sólo por los conservadores, la segunda se dividió agonísticamente entre conservadores y "progresistas" evangélicos.[7] La primera vía alimentó el aspecto particularmente simbóli-

---

[7] El término "conservador" aquí cubre una variedad de posiciones y respuestas al contexto sociopolítico en el campo protestante, desde aquéllas que reaccionaron con dureza ante cualquier idea de politización hasta aquéllas que comenzaron una movilización casi sin precedentes entre los pentecostales. Pero es necesario destacar la emergencia, durante la década de 1970, de otra identidad evangélica centrada en la búsqueda de una doble aproximación entre fe y cultura, evangelización y responsabilidad social (un término ya anacrónico, que surge de debates internacionales de décadas anteriores). Este movimiento transnacional, identificado en América Latina por el anglicismo "*evangelical*" o por la expresión "misión integral (u holística)", tuvo un desarrollo importante en Brasil en ese periodo. Enfrentando el "fundamentalismo", por un lado, y la "teología de la liberación"/"ecumenismo", por el otro, en nombre de una vía intermedia, el evangelicalismo se afilió con los quietistas conservadores y aquellos de tendencia corporativa, la dirección moderada de la minoritización. Esta aspiración hegemónica fue derrotada a mediados de la década de 1990, cuando se consolidó



co de un reconocimiento del lugar y el valor de los evangélicos en la sociedad y el aspecto corporativista de la politización. La segunda vía fue más disputada, dando origen a diferentes estrategias: los conservadores apostaron por una forma electoral de construir representación e influencia política; los progresistas, en un camino desde la sociedad civil organizada o la militancia de base en los partidos de izquierda para construir una vía de incidencia pública (Machado y Burity, 2014).

La articulación entre las dos vías nunca produjo una fusión y fue objeto de disputas internas durante todo el proceso, con un predominio creciente del bloque conservador (Burity, 2018a; 2016; Machado, 2018a: 61-63). Pero la interacción con el mundo de la política institucional y numerosas otras formas de agencia política no-religiosas socializó cada vez más al pueblo pentecostal/evangélico con un "lenguaje secular", dando lugar a "traducciones" del lenguaje religioso nativo al lenguaje de la política y del debate público. Con el tiempo, se incorporaron formas de enunciación pentecostales en estos espacios, indicando el comienzo de la expansión de la autoridad evangélica, un signo de la "pentecostalización de la sociedad" en curso (Gooren, 2010; Burity, 2017) que exploraré en las siguientes secciones.

Reacción conservadora, crisis de la democracia y el bloque populista de derecha *postimpeachment*: el pueblo como evangélico

El proceso descrito en la sección anterior estuvo atravesado por muchos otros. Al no ser la expresión de un proyecto preconcebido, tampoco fue cuestionado por otros modelos de politización religiosa (Burity, 2018a: 34-39). La articulación producida a partir de la victoria de Lula para la presidencia trajo aparejada una lógica multicultural liberal (reconocimiento a través de políticas de identidad), una lógica socialdemócrata (inclusión a través de políticas distributivas) y una lógica democrática-radical (construcción de igualdad con "respeto por las diferencias"), que representaban posiciones en disputa dentro de la propia coalición lulista. En medio de estas lógicas, marcando discretamente una distancia en relación con ellas

---

la supremacía pentecostal. Esto ha transformado profundamente la identidad evangélica, teológica y políticamente, promoviendo una importante aproximación al campo ecuménico (Clawson, 2012; Offutt, 2015; Lewis y Pierard, 2014; Escobar, 2011; Longuini Neto, 2002).

y apostando por el juego convencional de la representación de intereses, estaba la minoritizacion evangélica.

Las disputas agonisticas entre estas lógicas fueron reduciendo gradualmente los márgenes para el juego del pueblo evangélico dentro del pueblo del lulismo (Burity, 2020b). Varias conquistas de otras minorías, e incluso algunas de carácter mayoritario (ecológicas, distributivas), incidieron sobre elementos *biopolíticos* importantes de la identidad evangélica-conservadora, particularmente en términos de género, sexualidad y reproducción, alarmando a líderes pentecostales y alienando a los más intransigentes o agresivos. Surgieron antagonismos dentro de la coalición y a través de otros lugares de enunciación que reafirmaban posiciones antilaicas, antiexperimentales y antipopulares.

Naturalmente, se trata de disputas en ambos lados. El antagonismo es una relación. No se puede atribuir una agencia antagónica sólo a un lado (cualquiera que éste sea). Pero nada preveía que el anticomunismo tradicional de la década de 1980 volvería con venganza a partir de 2016. Nada anticipaba que las posiciones económicas con cierta sensibilidad a la justicia social que habían animado a los políticos evangélicos desde entonces darían paso a una rendición incondicional a la retórica ultraliberal de la derecha neoconservadora estadounidense. No se podía anticipar que el "pánico" frente a las feministas, la comunidad LGBTQ+, negros y negras, pueblos indígenas o "marxistas culturales" se convertiría en un apoyo irrestricto para la militarización de la sociedad, la espectacularización de la violencia policial, el cinismo frente al descontrolado y nuevo crecimiento de la pobreza, la defensa de la destrucción sistemática de los mecanismos de protección social construidos con gran dificultad desde la Constitución de 1988, el desprecio a la protección del medio ambiente, etc. El guión no es nuevo, pero tuvo refinamientos de desfiguración de las instituciones que harían sonrojar a los viejos coroneles de la política y dictadores del siglo XX. Con la diferencia de que los poderes del Estado se vieron profundamente afectados tras el *impeachment*, mientras que se les presentaba como guardianes de la legalidad e imparcialidad jurídica y política.

Surgió un nuevo frente contrahegemónico utilizando fragmentos del discurso del neoliberalismo en el proceso de rearticulación después de la crisis de 2008, de una creciente circulación y reinterpretación de los discursos de la nueva derecha estadounidense y europea y diversas formas de revisionismo de los legados nazifascistas. Sería difícil ennumerar las múlti-



ples líneas de la trama. Especialmente porque no se unieron naturalmente, ni fueron obra de un gran arquitecto maligno. Lo que Connolly había llamado la "máquina de resonancia evangélica capitalista" (Connolly, 2008: 38-67) estaba tomando forma en medio de un escenario en el que la visibilidad, la representación y la difusión cultural del *ethos* pentecostal se retroalimentaban, generando un efecto de enraizamiento popular de la nueva derecha y articulando la derecha política y la derecha religiosa en un solo bloque.

"Los evangélicos" fueron progresando con fuertes raíces en lo cotidiano, especialmente en la periferia social y cultural del pueblo nacional (donde el juego derridiano fue más intenso). En la cotidianeidad de las periferias (pero no sólo allí), el lenguaje del pentecostalismo proporcionó un vocabulario moral para enfrentar la violencia, la pobreza, la pérdida de los lazos comunitarios, la negación de la dignidad y la autoestima de las personas vulnerables. La sociabilidad juvenil en las iglesias evangélicas articuló este lenguaje y todo el espectro de musicalidad disponible en la cultura juvenil brasileña, en eventos de estadios pequeños y grandes. Las clases medias también se vieron muy afectadas por la difusión de esta cultura pentecostal y los modelos de movilización social y política que ella promovió. La intensa ocupación de los medios convencionales de comunicación y las redes sociales y una difusión persistente de innumerables articulaciones teológicas simplificadoras, además de una red de actividades de capacitación para el trabajo, el emprendedurismo y la autodependencia, ayudaron a popularizar los valores del neoliberalismo junto una ética aparentemente impositiva, pero completamente contextual y pragmática (Vital da Cunha, 2018; Machado, 2018b; 2013; Burity, 2018b).

En otras palabras, en el mejor estilo de la guerra de posiciones gramscianas, los evangélicos prestaban su singularidad comunitaria, ética y organizativa para nombrar los problemas sociales y políticos del país en términos de la adopción de la "moral cristiana tradicional". Este proceso, profundamente arraigado en las bases de la sociedad y extendiéndose mucho más allá del pueblo evangélico (a pesar de su continuo crecimiento demográfico), sufrió una inflexión en el escenario postelectoral de 2014 en Brasil (pero, por diferentes razones, coincidió con cambios similares en muchos países de la región), en una coyuntura de emergencia de antagonismos en torno a una crisis política combinada con una crisis económica, las cuales iban aumentando las tensiones entre las demandas minoritarias

de igualdad y justicia y las construcciones morales del discurso evangélico/pentecostal.

Finalmente, se trazó una frontera entre el pueblo y sus enemigos en moldes laclauianos, confrontando el proyecto democrático-popular (antilulismo y antipetismo) y articulando demandas para la reconformación ultraliberal de la política y de la economía y la reconstrucción moral de las disputas identitarias (minoritarias). El pueblo que surge de esta disputa se denomina "familia tradicional", "ciudadanos de bien", "gente honesta y trabajadora", "gente común", los "emprendedores". Estos significantes se articulan en una promesa de orden que delinea claramente una desdemocratización, en un escenario que cada vez más se puede llamar postdemocracia. Dada su capilaridad, los pentecostales han proporcionado una nueva base de masas para un pueblo posdemocrático y "los evangélicos" nombran su principal agencia política.

Se trata de un proceso no estabilizado. No tenemos un régimen consolidado. Los actores aún no están orgánicamente vinculados. Existe una fuerte disputa sobre el "más allá" del nuevo pueblo. Existen diferentes cadenas de equivalencia, que se cruzan, pero solo se superponen parcialmente y, en algunos casos, disputando los resultados logrados hasta ahora por la nueva coalición gobernante (política y culturalmente). Los vencidos y las demandas emergentes (el desempleo o la fragmentación de la propia experiencia laboral, la pobreza otra vez creciente, el desmantelamiento radical de la legislación de protección social y laboral, el empeoramiento crítico de la devastación ambiental, el aumento de la discriminación y la violencia contra las minorías étnicas, sexuales y contra las mujeres) caracterizan el escenario como de gran inestabilidad e incluso incertidumbre. Se observan dislocaciones parciales en esta construcción del pueblo.

Hay una crisis orgánica. Hay una desmoralización de las elites gobernantes: desde la derecha tradicional, el centro y la izquierda *post-1990*. Hay una desfiguración de las instituciones democráticas. Hay avances sólidos de una hegemonía cultural evangélica –relativamente independiente del tamaño de la población evangélica en cada país– en disputa por la hegemonía política, ya que el colapso de la hegemonía de centro y centro-izquierda de las décadas anteriores aumentó la proximidad (equivalencia) entre las demandas de los grupos evangélicos más reaccionarios y las de otros grupos laicos que han estado en oposición hasta entonces.

Éste es el *momento populista de la emergencia evangélica*. Todavía no se trata de hegemonía política, ya que la coyuntura sigue siendo una fuerte disputa por la estabilización de un nuevo bloque de poder. En este contexto, "los evangélicos" parecen, en parte, capaces de galvanizar otras demandas en un frente conservador. Su lenguaje se nombra y articula actores y demandas para producir identificaciones populares mucho más allá de la religión (Burity, 2020a). Aunque es poco probable que los evangélicos salgan de este desafío como una dirección, su visibilidad y fuerza dentro del bloque dirigente son innegables. Del lado de la elite evangélica parlamentaria y pastoral, la intención de transformar al pueblo brasileño en *pueblo evangélico* es cada vez más explícita, intensa y decidida. Como comenta Connolly para el caso estadounidense, todavía en la era de Bush:

> La máquina de resonancia que resulta se infiltra en la lógica de la percepción e influye en la comprensión de los intereses económicos. Por lo tanto, es importante aceptar a las *afinidades espirituales* que nutren la máquina a través de diferencias de creencias, afinidades que traducen los intereses económicos en codicia corporativa y llenan otros con intensidad religiosa, afinidades que convierten artículos de fe religiosa en campañas de venganza para oponerse a aquellos que están fuera de la fe y abrogan nuestra responsabilidad colectiva hacia el futuro (Connolly, 2008: 40).

Notas conclusivas

En este ensayo traté de volver sobre mis propios caminos de reflexión, evitando repeticiones y tratando de incorporar numerosas otras intervenciones que, sobre la dimensión religiosa o no, intentan comprender las transformaciones recientes. Aunque es indispensable dar cuenta de toda la capilaridad de procesos que exponen con precisión el carácter *constructivo* de la emergencia evangélica en la política, el énfasis está en las disputas y definiciones que han ocurrido. No hay forma de entender la textura de la emergencia evangelica sin una referencia a la cultura, a la cotidianeidad y al carácter contingente de los pasos dados y los arreglos constituidos. Pero aquí era necesario, por razones de espacio, priorizar un nivel de análisis. Y propuse reflexionar sobre una trayectoria enrevesada, de transformación de una minoría invisible pero creciente, en nombre de una figura del propio orden en sí, aunque sea disputado. A pesar del desprecio y la ira con que se trata la categoría de populismo, estoy convencido de que

contribuye a aclarar el proceso, pero no si lo pensamos en el registro que asocia persistentemente el término con una ideología o movimiento. De ahí las referencias a Laclau y sus interlocutores.

Los hitos del proceso –que nunca fue continuo y ascendente, como parece a muchos observadores– pueden ser ubicados en la década de 1980, y por lo tanto en un periodo de gran efervescencia en buena parte de América Latina en relación con las posibilidades de profundos avances democráticos. Pero la tendencia de la observación es tomar el resultado como *telos*. Intenté, sintética y no sistemáticamente, presentar una interpretación que destacara con precisión la apertura de estos procesos –tanto para la identidad de los actores como para los diseños político-institucionales resultantes– que se definen y redefinen a partir de los enfrentamientos y las articulaciones en que participan grupos que no siempre son idénticos.

Desde las llamadas "jornadas de junio de 2013", el trabajo incesante de ciertos grupos de militantes teológicamente ultraconservadores y ultrarreaccionarios en lo político ha multiplicado los lugares de enunciación, utilizando las iglesias para capacitar a hombres de negocios, milicias y gerentes de un nuevo Estado, dirigido oracularmente por un ungido de Dios en un *gobierno de los justos*. El carácter reactivo de la ola conservadora aún prevalece. El antagonismo sigue vivo, lo que indica que todavía vivimos en un momento de transición a una nueva hegemonía, y no es seguro cuál será exactamente su contenido. Hay señales claras de que la "destrucción" propuesta por la nueva derecha apunta a un orden posdemocrático.

Todavía estamos en la crisis orgánica (Mouffe, 2018). El carácter disputado de las tendencias recientes sigue estando muy vivo, a pesar de la apariencia de resignación que a veces se expresa entre los opositores de los nuevos gobiernos posdemocráticos. La frontera no se ha estabilizado. Hay una *nominación del pueblo*, pero no hay institucionalización de un régimen que –quién sabe– reuniría el neoliberalismo y la confesionalización de la política. En medio de la nueva centralidad de la extrema derecha, los sectores de la izquierda religiosa se están rearticulando, fortaleciendo los lazos con los movimientos sociales y con activistas de otras religiones.

Entonces, a pesar de los muchos discursos sobre el pasado y el presente de esta crisis, solo puedo concluir con preguntas. Y son muchas. Tantas como las que provocan nuestra perplejidad, nuestra inconformidad, nuestro miedo e incertidumbre. ¿Estamos en medio de un nuevo fascismo con la participación directa de la derecha religiosa, capitaneado por los



pentecostales? ¿Estamos, en el contexto del cristianismo, observando otra ola conservadora, como en los años del integralismo (movimiento fascista brasileño de los años 1930) y las dictaduras militares, con el surgimiento de una especie de "cristianismo nacional", de triste memoria? ¿Pero se trata realmente de una mayoría? Si los pentecostales no rebasan el 65% de una minoría de aproximadamente un tercio de la población brasileña (con composiciones variables en otros países de la región), ¿cómo se les puede dar la centralidad y el protagonismo tan disputados por los liberales y la izquierda, por los medios de comunicación, por la academia, y los movimientos sociales?

Por otro lado, como nunca ha existido ni hay señales de que el sujeto evangélico –protestante histórico, carismático, pentecostal y los innumerables híbridos existentes– se volverá homogéneo y convergente, ¿puede realmente construir su propia mayoría?, ¿puede "dirigir" el mundo? ¿No hay elementos de disenso dentro de él que también estén organizados transnacionalmente, pero con modalidades propias de intervención y articulación política? ¿No existe, en la contingencia de la articulación del pueblo como "pueblo evangélico", una falta: inconsistencias, disputas internas, exclusiones injustificadas, la inevitable ambivalencia de un discurso religioso del poder sobre la matriz de una fe basada en un rey derrotado, muerto y cuyo modelo de "gobierno" era el servicio a los pobres y vulnerables? ¿Cómo puede una fe proselitista y estricta ser un canal para el constantinismo o la república de los santos, en sociedades pluralizadas y policéntricas? La hipervisibilidad de la formación discursiva evangélica y las prácticas antidemocráticas y abiertamente antagónicas a los movimientos sociales en los que participa cada vez más, ¿no conducirán a un desgaste y una deslegitimación de estos actores? En caso de que llegara a ocurrir la institucionalización del nuevo orden posdemocrático, ¿no se "domesticará" o devorará la sed pentecostal por el poder? *To be seen ...*



Bibliografía

Agência Brasil (2016, 12 de mayo). "Conheça os 23 ministros da equipe de Michel Temer", *Agência Brasil*. Recuperado de http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-12/conheca-os-23-ministros-da-equipe-de-michel-temer, consultado el 15 de julio de 2020.

Almeida, Ronaldo de (2017). "A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo", *Cadernos Pagu*, núm. 50, pp. 171-189. https://doi.org/10.1590/18094449201700500001

Althoff, Andrea (2019). "Right-Wing Populism and Evangelicalism in Guatemala: the Presidency of Jimmy Morales", *International Journal of Latin American Religions*, núm. 3, pp. 294-324. https://doi.org/10.1007/s41603-019-00090-2

Álvarez, Miguel (2014). "Pentecostals, Society and Christian Mission in Latin America", en Wonsuk Ma, Veli-Matti Kärkkäinen y J. Kwabena Asamoah-Gyadu (ed.), *Pentecostal Mission and Global Christianity*. Oxford: Regnum Books International, pp. 301-323.

Alves, José Eustáquio, Suzana Cavenaghi, Luiz Felipe Barros y Angelita A. de Carvalho (2017). "Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil", *Tempo Social,* vol. 29, núm. 2, pp. 215-242. https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.112180.

América Noticias (2019, 25 de noviembre). "La iglesia evangélica gana terreno en la vida social y política del país", *América Noticias*. Recuperado de https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/iglesia-evangelica-gana-terreno-vida-social-y-politica-pais-n397532, consultado el 15 de julio de 2020.

Arditi, Benjamín (2014). "El populismo como espectro de la democracia, respuesta a Canovan", en *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación.* Barcelona: Gedisa, pp. 107–158. https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2004.191.42453

Barrera Rivera, Dario Paulo y Rolando Pérez (2013). "Evangélicos y política electoral en el Perú. Del 'fujimorato' al 'fujimorismo' en las elecciones nacionales del 2011", *Estudos de Religião,* vol. 27, núm. 1, pp. 237-256. https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v27n1p237-256.

Barros, Sebastián (2009). "Salir del fondo del escenario social: Sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo", *Pensamento Plural,* núm. 5, pp. 11-34.

Bastian, Jean-Pierre (1993). "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective", *Latin American Research Review,* vol. 28, núm. 2, pp. 33-61.

— (2013). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.





Bell, James, Neha Sahgal y Alan Cooperman (2014). "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region". Washington: Pew Research Center. Recuperado de: http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf, consultado el 15 de julio de 2020.

Burity, Joanildo (2006). *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: Massangana.

— (2011). *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, 1961-1964*. Brasilia: Novos Diálogos.

— (2015a). "A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional", *Novos estudos CEBRAP*, núm. 102, pp. 93-109.

— (2015b). "Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa", *Cadernos de Estudos Sociais,* vol. 30, núm. 2, pp. 31-73.

— (2015c). "Políticas de minoritização religiosa e glocalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo socio-político transnacional", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 7, núm. 18, pp. 9-30.

— (2016). "Minoritization and Pluralization: What Is the 'People' that Pentecostal Politicization is Building?", *Latin American Perspectives,* vol. 43, núm. 3, pp. 116–132. https://doi.org/10.1177/0094582X16639238

— (2017). "Autoridad y lo común en procesos de minoritización: el pentecostalismo brasileño", *Revista latinoamericana de investigación crítica,* vol. 4, núm. 6, pp. 99–126.

— (2018a). "A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?", en Ronaldo de Almeida y Rodrigo Toniol (ed.), *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais.* Campinas: EdUnicamp, pp. 15–66.

— (2018b). "Espiritualidades del consumo, del resentimiento y del agonismo político: religión pública versus desinstitucionalización religiosa", en Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Béliveau (ed.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ciccus, pp. 283–308.

— (2020a). "Populism, Religion and the Many Faces of Colonialism: Ongoing Struggles for 'the People'", en Adrián Scribano, Maximiliano E. Korstanje y Freddy Timmermann (ed.), *Populism and Postco-*

lonialism. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 16–30. https://doi.org/10.4324/9780429059407-2

— (2020b) "Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-Impeachment Brazil", *International Journal of Latin American Religions*, núm. 4, pp. 83–107. https://doi.org/10.1007/s41603-020-00102-6

Campos, Leonildo Silveira (2006). "Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil", en Joanildo Burity y Maria das Dores Campos Machado (ed.), *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, pp. 29–89.

Carbonelli, Marcos y Daniel Eduardo Jones (2015). "Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002-2010", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 60, núm. 225, pp. 133–60. https://doi.org/10.1016/S0185-1918(15)30022-2

Clawson, Michael (2012). "Misión Integral and Progressive Evangelicalism: The Latin American Influence on the North American Emerging Church", *Religions*, núm. 3, pp. 790–807. https://doi.org/10.3390/rel3030790

Connolly, William E. (2008). *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University.

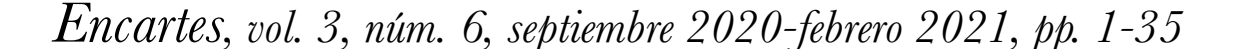
— (2011). *A World of Becoming*. Durham y Londres: Duke University.

— (2017). *Aspirational Fascism. The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Corvalán, Oscar (2012). "Pentecostalismo, ecumenismo y cristiandad en la primera mitad del siglo XXI", en Luis Orellana y Bernardo Campos (ed.), *Ecumenismo del espíritu. Pentecostalismo, unidad y misión*. Lima: Foro Pentecostal Latinoamericano, pp. 20–34. Recuperado de https://pt.slideshare.net/ipermaster/ecumenismo-delespiritulibrofinal, consultado el 15 de julio de 2020.

Cunha, Magali do Nascimento (2017). "Voto evangélico? Não é bem assim", *Diálogos da Fé – CartaCapital*, 26/10/2017. Recuperado de https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/voto-evangelico-nao-e-bem-assim, consultado el 6 de marzo de 2018

Dary, Claudia (2019) "El discurso religioso en la campaña electoral de Guatemala", *Diálogo Político*, 09/09/2019. Recuperado de https://





dialogopolitico.org/debates/el-discurso-religioso-en-la-campana-electoral-de-guatemala, consultado el 8 de febrero de 2020.

Davie, Grace (2015). *Religion in Britain: A Persistent Paradox*. Chichester: John Wiley & Sons.

Derrida, Jacques (1995). "A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas", en *Escritura e diferença*. São Paulo: Perspectiva, pp. 227–49.

Escobar, J. Samuel (2011). "The Missiological Significance of Latin American Protestantism", *International Review of Mission*, vol. 100, núm. 2, pp. 233–43. https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2011.00071.x

Fachin, Patricia y Magali do Nascimento Cunha (2019, 23 de septiembre). "Bolsonaro é o presidente que adere, sobe no altar e dá vazão a pautas de evangélicos. Entrevista especial com Magali Cunha", *Instituto Hunitas Unisinos Online*. Recuperado de http://www.ihu.unisinos.br/592752-bolsonaro-e-o-presidente-que-adere-sobe-no-altar-e-da-vazao-a-pautas-de-evangelicos-entrevista-especial-com-magali-cunha, consultado el 15 de julio de 2020.

Fachin, Patricia y Christina Vital da Cunha (2019, 27 de septiembre). "Apoio evangélico a Bolsonaro é marcado por uma grande volatilidade: Entrevista especial com Christina Vital da Cunha", *Instituto Hunitas Unisinos Online*. Recuperado de http://www.ihu.unisinos.br/592934-apoio-evangelico-a-bolsonaro-e-marcado-por-uma-grande-volatilidade-entrevista-especial-com-christina-vital-da-cunha, consultado el 15 de julio de 2020.

Finguerut, Ariel y Marco Aurélio Dias de Souza (2018). "Que Direita é Esta? As Referências a Trump na Nova Direita Brasileira Pós-Michel Temer", *Tomo*, núm. 33, pp. 229–270. https://doi.org/10.21669/tomo.v0i33.9357

Fonseca, Alexandre Brasil (2018). "Foram os evangélicos que elegeram Bolsonaro?", *Carta Maior*, 08/11/2018. Recuperado de https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Foram-os-evangelicos-que-elegeram-Bolsonaro-/4/42327, consultado el 27 de agosto de 2019.

Frente Parlamentar Evangélica (2018). "Manifesto à Nação: O Brasil para os brasileiros", recuperado de https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf, consultado el 215 de julio de 2020

Freston, Paul (1993). *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*, tesis de doctorado en Sociología. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

— (2017). *Protestant Political Parties: A Global Survey*. Londres y Nueva York: Routledge.

G1 Política (2016, 3 de junio). "Temer nomeia ex-deputada Fátima Pelaes para Secretaria das Mulheres", en *G1*. Recuperado de http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/06/temer-nomeia-ex-deputada-fatima-pelaes-para-secretaria-das-mulheres.html, consultado el 15 de junio de 2020.

Glynos, Jason y David Howarth (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Londres y Nueva York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203934753

— y Yannis Stavrakakis (2008). "Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory", en *Subjectivity*, núm. 24, pp. 256–274. https://doi.org/10.1057/sub.2008.23

Gonçalves, Rafael Bruno (2015). "A Candidatura de Pastor Everaldo nas Eleições Presidenciais de 2014 e as Metamorfoses do Discurso Político Evangélico", *Debates do NER,* vol. 1, núm. 27, pp. 323–48. https://doi.org/10.22456/1982-8136.56484

Gooren, Henri (2010). "The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America", *Exchange,* vol. 39, núm. 4, pp. 355–76. https://doi.org/10.1163/157254310X537025.

Howarth, David (2006). "Space, Subjectivity, and Politics", *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 31, núm. 2, pp. 105–34. https://doi.org/10.1177/030437540603100201

Kirkpatrick, David C. (2019). *A Gospel for the Poor: Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left*. Filadelfia: University of Pennsylvania. https://doi.org/10.9783/9780812296051

Kourliandsky, Jean-Jacques (2019, 26 de diciembre). "Evangelismo, democracia e reação conservadora na América Latina", *GGN* (blog). Recuperado de https://jornalggn.com.br/politica/evangelismo-democracia-e-reacao-conservadora-na-america-latina/, consultado el 15 de julio de 2020.

Lacerda, Fabio (2017). "Evangelicals, Pentecostals and Political representation in Brazilian legislative elections (1998-2010)", *Revista Brasilei-*





ra de Ciências Sociais, vol. 32, núm. 93. Recuperado de https://doi.org/10.17666/329310/2017, consultado el 15 de julio de 2020.

Lacerda, Fabio y José Mário Brasiliense (2018). "Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasileño", en José Luiz Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (ed.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Centro de Estudios Social Cristianos, pp. 141–80

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— (2014). "Why Constructing a 'People' is the Main Taks of Radical Politics", en *The rhetorical foundations of society*. Londres y Nueva York: Verso, pp. 139-79.

Lewis, Donald M. y Richard V. Pierard (2014). *Global Evangelicalism: Theology, History & Culture in Regional Perspective*. Downers Grove: InterVarsity.

Lissardy, Gerardo (2018, 17 de abril). "La fuerza política más nueva: cómo los evangélicos emergen en el mapa de poder en América Latina", *BBC Mundo*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-43706779, consultado el 15 de julio de 2020.

Longuini Neto, Luiz (2002). *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Belo Horizonte: Ultimato.

Machado, Carly (2013). "É muita mistura: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro", *Religião & Sociedade*, vol. 33, núm. 2, pp. 13-36. https://doi.org/10.1590/S0100-85872013000200002.

— (2018a). "Evangélicos, mídias e periferias urbanas: Questões para um diálogo sobre religião, cidade, nação e sociedade civil no Brasil contemporâneo", *Debates do NER*, vol. 1, núm. 33, pp. 58-80. https://doi.org/10.22456/1982-8136.88039

— (2018b). "(Inter)faces da relação entre projetos evangélicos e as periferias urbanas fluminenses", en Joana Barros, André Dal'bó da Costa y Cibele Saliba Rizek (ed.), *Os limites da acumulação: movimentos e resistência nos territórios*. São Carlos: Instituto de Arquitetura e Urbanismo/USP, pp. 41-54.

Machado, Maria das Dores Campos (2015). "Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos", *Religião & Sociedade,* vol. 35, núm. 2, pp. 45-72. https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap02.

— y Joanildo Burity (2014). "A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos", *Dados*, vol. 57, núm. 3, pp. 601–31. https://doi.org/10.1590/00115258201419.

Mallimaci, Fortunato (2015). "De 1985 a 2015: de la posdictadura a la ampliación de derechos y de la hegemonía católica a la pluralidad religiosa. Reflexiones a partir de la primera editorial de Sociedad y Religión", *Sociedad y Religión,* vol. 44, núm. 25, pp. 15-29.

Mariano, Ricardo y Dirceu André Gerardi (2019). "Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores", *Revista USP*, núm. 120, pp. 61-76. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p61-76.

Mariz, Cecília Loreto (1999). "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia", *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, núm. 47, pp. 33-48.

Mouffe, Chantal (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. Londres: Verso.

— (2018). *For a Left Populism*. Londres: Verso.

Offutt, Stephen (2015). *New Centers of Global Evangelicalism in Latin America and Africa*. Nueva York: Cambridge University.

Oro, Ari Pedro (2005). "Religião e política no Brasil", *Cahiers des Amériques latines*, núm. 48-49, pp. 204-22. https://doi.org/10.4000/cal.7951.

Ortega Gómez, Bibiana Astrid, Guadalupe Luñón, Christhoper L. Carter y Misión de Observación Electoral (2019). *Religión y política: cómo la religión está relacionada con la política en cada uno de los países de América Latina*. Bogotá: Misión de Observación Electoral.

Pacheco, Ronilso (2017, 22 de mayo). "Para sustentar Temer, bancada evangélica usa igrejas e rebanhos em meio ao caos", *The Intercept*. Recuperado de https://theintercept.com/2017/05/22/para-sustentar-temer-bancada-evangelica-usa-igrejas-e-rebanhos-em-meio-aos-caos/, consultado el 15 de julio de 2020.

Parker, Cristián (2016). "Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America", *Latin American Perspectives,* vol. 43, núm. 3, pp. 15-30. https://doi.org/10.1177/0094582X15623771

Pereira, Roger (2020, 3 de enero). "Presença de militares no poder é recorde: um ano de governo Bolsonaro", *Gazeta do Povo*. Recuperado de https://www.gazetadopovo.com.br/republica/militares-governo-bolsonaro-participacao-recorde/, consultado el 15 de julio de 2020.



Pérez Guadalupe, José Luiz (2019). "¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos en América Latina", en José Luís Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (ed.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung y Centro de Estudios Social Cristianos, pp. 13-191.

Pierucci, Antônio Flávio (1989). "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte", *Ciências Sociais Hoje*, núm. 11, pp. 104-132.

Portinari, Natália (2018, 19 de noviembre). "A costura política que uniu Bolsonaro aos evangélicos", *Época*. Recuperado de https://epoca.globo.com/a-costura-politica-que-uniu-bolsonaro-aos-evangelicos-23211834, consultado el 15 de julio de 2020.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo - Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ruffato, Luís (2016, 8 de junio). "Temer inaugura a república evangélica", *El País Brasil*. Recuperado de https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098_545583.html, consultado el 15 de julio de 2020.

Santos, Adriana Martins dos (2009). *A construção do Reino: A Igreja Universal e as instituições políticas soteropolitanas, 1980-2002*. Tesis de maestría en Historia Social. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

Semán, Pablo (2019). "¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm. 280, pp. 26-46.

UOL (2016, 12 de mayo). "Católico, Temer reforça aceno a religiosos em seu discurso de posse", UOL. Recuperado de https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2016/05/12/catolico-temer-reforca-aceno-a-religiosos-em-seu-discurso-de-posse.htm, consultado el 15 de julio de 2020.

Valle, Vinicius Saragiotto Magalhães (2018). "Direita religiosa e partidos políticos no Brasil: os casos do PRB e do PSC", en *Teoria e Cultura*, vol. 13, núm. 2, pp. 85-100. https://doi.org/10.34019/2318-101X.2018.v13.12425.

Vital da Cunha, Christina (2018). "Pentecostal Cultures in Urban Peripheries: A Socio-Anthropological Analysis of Pentecostalism in Arts, Grammars, Crime and Morality", *Vibrant: Virtual Brazilian An-*



thropology, vol. 15, núm. 1. https://doi.org/10.1590/1809-43412017v15n1a401.

Wynarczyk, Hilario (2006). "Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: formación y ocaso 1991-2001", *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 6, núm. 2, pp. 11-41. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2006.2.54

— Marcelo Tadvald y Mauro Meirelles (ed.) (2016). *Religião e política ao sul da América Latina*. Porto Alegre: CirKula.

Joanildo Burity es doctor en Ciencia Política (Universidad de Essex, Reino Unido), investigador y profesor del Máster Profesional en Sociología en la Red Nacional (Profsocio) de la Fundación Joaquim Nabuco y profesor de los programas de posgrado en Sociología y Ciencia Política de la Universidad Federal de Pernambuco, en Recife, Brasil. Fue director de investigación social y de la Escuela de Posgrado de la Fundación Joaquim Nabuco. Fue profesor y director del Máster en Fe y Globalización de la Universidad de Durham. Sus principales intereses de investigación son religión y política, religión y globalización, identidad y cultura, acción colectiva y redes transnacionales. ORCID: 0000-0002-2963-1979



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

LO EVANGÉLICO COMO FUERZA AGONISTA: DISPUTAS HEGEMÓNICAS FRENTE A LA TRANSICIÓN POLÍTICA LATINOAMERICANA

THE EVANGELICAL AS AN AGONISTIC FORCE: HEGEMONIC DISPUTES IN THE FACE OF LATIN AMERICAN POLITICAL TRANSITION

Nicolás Panotto*

Resumen: El siguiente artículo procura reaccionar al estudio de Joanildo Burity titulado "El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora", el cual trata sobre la construcción de la "política evangélica" a partir de las nociones de "pueblo" y "lógica populista", desde el trabajo de Ernesto Laclau. El objetivo es destacar la relevancia de su aporte en la resignificación de algunas matrices de análisis sobre la identidad evangélica y su relación con el espacio público. Para ello, se complementará la propuesta de Burity con el uso de otras categorías dentro del propio andamiaje laclausiano, junto con los aportes de la producción desde el Cono Sur en torno al campo evangélico.

Palabras claves: campo evangélico, lógica populista, agonismo, identidad, política.

THE EVANGELICAL AS AN AGONISTIC FORCE: HEGEMONIC DISPUTES IN THE FACE OF LATIN AMERICAN POLITICAL TRANSITION

Abstract: The following article attempts to react to the study by Joanildo Burity titled "The evangelical people: Hegemonic construction, minority disputes and conservative reaction", about the construction of "evangelical politics" from the notions of the "people" and "populist logic" from the works of Ernesto Laclau. The aim is to highlight the relevance of his contribution in re-signifying some analysis matrices on the evangelical identity and its relationship with public spac-

* Instituto de Estudios Internacionales-Universidad Arturo Prat.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 36-51
Recepción: 14 de mayo de 2020 • Aceptación: 13 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



es. In order to do so, Burity's proposal will be complemented with the use of other categories within the same Laclausian framework, complementing with contributions from the production in the Southern Cone regarding the evangelical field.
Keywords: Evangelical field, populist logic, agonism, identity, politics.

La creciente visibilización de grupos evangélicos en la esfera pública ha impulsado, como nunca se había visto, un fuerte interés por intentar comprender el fenómeno que representa el lugar que está cobrando este sector religioso dentro de las zigzagueantes dinámicas sociales latinoamericanas. Este reposicionamiento de lo evangélico en los nuevos escenarios del campo político regional ha puesto en tensión algunas visiones y conceptualizaciones instaladas en la materia, especialmente aquellas referidas a la laicidad, la secularización, el pluralismo religioso, entre otras. ¿Quiénes son "los evangélicos"? ¿De dónde provienen? ¿Cómo han alcanzado tal poder? Son preguntas que se repiten asiduamente y que evidencian no sólo el interés por discernir estas dinámicas, sino también los prejuicios, generalizaciones e inclusive la falta de precisiones a la hora de responderlas.

El texto de Joanildo Burity, "El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora", nos ayuda a analizar críticamente diversos acercamientos a la relación entre campo evangélico y política. Recurriendo al abordaje de Ernesto Laclau sobre la construcción de identidades sociales a partir del populismo como lógica política (Laclau, 2005), Burity despliega dos elementos significativos a destacar en torno a los modos en que se analiza el campo evangélico. Primero, que la identidad evangélica dista de ser un núcleo categórico con rasgos fijos; más bien inscribe la conjunción de una aglomeración de expresiones, narrativas, prácticas y determinaciones, muchas de ellas antagónicas. El autor precisa que la diversidad de memorias relacionadas con lo evangélico no debe ser interpretada sólo como emanaciones desde un "centro irradiador", sino más bien hay que comprender que "lo evangélico" encarna un significante constitutivamente abierto e internamente dividido. Es decir, la pluralidad evangélica no describe simplemente una diversidad estructural externa sino una caracterización constitutiva de lo propiamente evangélico en tanto identidad internamente fisurada. En términos laclausianos (Laclau, 2005: 64), el campo evangélico se construye desde una *frontera interna* que articula diversas cadenas equivalenciales que



posibilitan desplazamientos internos constantes, y a su vez instituyen instancias de juntura con otros sujetos sociales.

Desde esto último, el segundo elemento importante que subraya Burity es que no existe un *telos* (histórico o fenomenológico) en el actuar político evangélico, como lo puede mostrar una frase tal –de hecho muy divulgada– como "los evangélicos ingresan a la política". Este dictamen, en realidad, expresa no sólo una imagen homogeneizante de la movilización de este sector sino también una visión corporativista e institucionalista de su actuar político.

Burity presenta el concepto de *minoritización* (término que toma de Connolly, 2008) para dar cuenta de dos tipos de configuración que instituyen la acción política evangélica: una *trama de modos de institucionalización* (organizaciones, iglesias, agrupaciones, personas) y una *lógica contra-hegemónica* frente a otros sujetos o discursos que monopolizan (o pretenden hacerlo) tanto el ámbito social como el religioso. En otros términos, las matrices de movilización evangélica no son análogas, sino que responden más bien a dinámicas de articulación a partir de los diversos agentes y discursos que habitan y circulan en el campo. Los grupos evangélicos ingresan en el espacio público con el propósito de obtener reconocimiento y legitimidad como actores sociales, además de disputar hegemonía en torno a significantes como "el pueblo", "la nación", "la política", "la moral", entre otros.

Estos dos elementos de la propuesta de Burity se contraponen, como mencionamos, a algunos lugares comunes en los que caen ciertos análisis tanto académicos como periodísticos y políticos en torno al campo evangélico, a saber, la idea de una identidad religiosa homogénea (que ignora su amplísima diversificación interna) y un tipo de identificación política acotada a la incidencia en espacios de poder institucional, asociada a una ideología conservadora y de derecha (lo cual también deja de lado las múltiples prácticas y reapropiaciones políticas presentes, así como la tensión entre los bricolajes ideológicos que habitan en su seno).

Podemos decir que muchas de estas lecturas y propuestas analíticas ya estaban presentes, de manera incipiente o desde otros anclajes teóricos, en los estudios del campo evangélico en el Cono Sur desde sus orígenes. Recordemos, por ejemplo, la nominación de Matt Marostica (1994), quien a principios de los 90 denominó al campo evangélico como *un nuevo movimiento social*, argumentando que dicha expresión religiosa logró por enton-

ces un fuerte afianzamiento en términos de "identidad cultural", es decir, como "espacio de expresión social". También lo vemos en los estudios de Hilario Wynarczyk (2009, 2010) con el concepto de *campo de fuerzas*, desde el cual identifica las tensiones y los conflictos dentro del sector evangélico, especialmente entre los dos polos que, según este autor, componen dicho grupo: el histórico liberacionista y el conservador bíblico. Wynarczyk también habla de grupos evangélicos como movimientos sociales cuya configuración identitaria se proyecta en el paso de ser un sector excluido dentro de esferas sociales y eclesiásticas monopólicas, hacia la creación de estrategias de acción y visibilización pública, reflejada en la conformación de partidos políticos y su participación dentro de debates públicos sobre temáticas socialmente sensibles, como lo fue la revisión del proyecto de libertad religiosa y el registro de cultos en Argentina (Wynarczyk, 2010).

De igual manera, encontramos una extensa bibliografía que demuestra con claridad que las prácticas políticas evangélicas son sumamente heterogéneas, donde se identifican y analizan las mutaciones que instituyen el puente entre lo religioso y lo público (Algranti, 2010; Carbonelli, 2008, 2009, 2011; Carbonelli y Mosqueira, 2010; Frigerio, 1994; Bahamondes y Alarcón, 2013; Burity, 2006, 2008a, 2008b, 2011, 2015, 2016, 2017; Fediakova, 2013; Mansilla y Orellana, 2018; Míguez, 2000; Panotto, 2014, 2016a, 2016b; Parker, 2012; Semán, 2000, 2001, 2010, 2013; Wynarczyk, 2009, 2010, 2014, 2018). Esta producción desarrolla, entre otros aspectos, la diversidad territorial e institucional de los procesos de incidencia (sectores urbanos y populares; municipios, barrios y Estados), la pluralidad de grupos y clases sociales involucrados, los distintos tipos de agencia (cabildeo institucional, programas barriales, adscripción partidaria, incidencia desde organizaciones de sociedad civil, presencia en redes políticas), los diversos objetivos planteados (intervención en el tratamiento de políticas públicas, abordaje de temas como leyes de libertad religiosa, visibilización del lugar social de la iglesia), los distintos campos de acción, demanda y reacción (laicidad, derechos sexuales y reproductivos, pluralidad religiosa, estabilidad política y económica, derechos humanos) y las *performances* y militancias utilizadas (es decir, una incidencia que se traza desde lo institucionalista hacia una ética sociocultural). Todo esto, finalmente, se despliega desde expresiones ideológicas muy variadas que habitan y conviven en el mismo seno evangélico: conservadurismos, neoconservadurismos y progresismos, derechas e izquierdas, sumado a la extensa combinación entre



todas ellas, y a la vez la existencia de muchas expresiones que se escapan de estas demarcaciones.

Si contrastamos este amplio espectro de estudios (que cubren un desarrollo de al menos cuatro décadas) con las imágenes, conceptualizaciones y nominaciones predominantemente estereotipadas que encontramos en análisis políticos y periodísticos actuales, nos preguntamos dónde reside ese hiato entre los existentes abordajes rigurosos y complejizados y las generalizaciones cimentadas en cierto "sentido común" circulante en algunos espacios. Como varios académicos han manifestado en recientes columnas de análisis (Seman y Viotti, 2019; Panotto, 2019; Mosqueira, 2019; Bahamondes, 2020), la falta de profundización respecto del análisis del campo evangélico no sólo promueve imprecisiones metodológicas sino también modos erróneos de abordar las dinámicas sociopolíticas, tanto de este grupo en particular como del mundo religioso en general.

De aquí, es importante enfocarse en dos preguntas relacionadas con dos ejes subyacentes en la propuesta de Burity que nos faciliten algunos insumos para abordar estas discrepancias epistémicas identificadas; a saber: *el impacto de las disputas internas dentro del campo evangélico sobre los modos de analizar sus identificaciones políticas* y *los factores que entran en juego en las reapropiaciones de lo evangélico por parte del espacio público y los distintos agentes políticos*. La primera sería: ¿cómo complejizar el análisis de la constitución identitaria del campo evangélico? En este asunto se juega algo que viene discutiéndose hace tiempo en el área de los estudios religiosos, y tiene que ver con la crítica sobre los modos estáticos de comprender las identidades creyentes a partir de una definición esencialista de la religión en tanto concepto sociológico, es decir, como una categoría con axiomas determinados y aplicable a todos los casos, pero más concretamente que inscribe identificaciones ontológicas inmóviles (Ceriani, 2013). En este sentido, "lo evangélico" también corre el peligro –como de hecho sucede reiteradamente con su uso– de transformarse en una clasificación que homogeniza colectivos, reduce los tipos de vinculación y circulación entre agentes (internos y externos), y acota su acción sociopolítica en lugares comunes.

Esto nos trae al debate sobre la tensión entre los marcos de significación y los procesos de identificación, o lo que implica el uso de la categoría de identidad para los estudios religiosos (*cfr*. Asad 1993: 27-54). Alejandro Frigerio (2007) habla de la importancia de diferenciar entre *la identidad personal de los individuos*, *sus identidades sociales* y *la identidad colectiva propuesta*

por el grupo, como instancias entrecruzadas que no sólo determinan cómo el sujeto creyente se reapropia de lo religioso, sino, de hecho, cómo lo religioso (y todas sus irradiaciones en lo social, lo cultural y lo político) se transforma en una práctica circulante, antes que objetivada u objetivante. Como afirmaba Foucault (2003), no podemos hablar de sujetos en sí sino más bien de posiciones subjetivas que atraviesan nuestra identidad como un conjunto heterogéneo, y que se manifiestan como una trama que nos divide y a la vez nos ubica en distintos territorios, según las contingencias, los espacios, momentos históricos y prácticas dentro de nuestro *locus* sociocultural.

Lo mismo sucede con lo religioso: dicho universo puede ser asumido de múltiples maneras por cada sujeto (individual o colectivo) según contextos, momentos, procesos, contingencias. Por ello, en el plano evangélico (así como en toda identificación religiosa) tenemos que hablar de lo que Benjamín Arditi (2009: 38) denomina *planos de identidad metaestables*, es decir, superficies interpretativas maleables que son legitimadas a partir de cierta densidad histórica y discursiva adquirida en el transcurso temporal, y que se ponen en juego dentro de los procesos de identificación. Dichas superficies no simbolizan definiciones estáticas, sino que permiten la circulación de representaciones inclusive contrapuestas.

Dentro del campo evangélico podemos identificar al menos cinco superficies que entran en juego en este proceso, a saber: 1) las genealogías denominacionales (pentecostal, luterana, bautista, entre otras; sumando, además, las diversificaciones internas); 2) los contextos sociohistóricos y ambientales; 3) las corrientes teológicas (reformada, calvinista, liberacionista, anabautista y todas las posibles vertientes confesionales); 4) los posicionamientos político-ideológicos (conservador, neoconservador, progresista, evangélico crítico, entre otros); y 5) los procesos generacionales (enmarcados en las tensiones entre diversos grupos etarios y los conflictos institucionales por la adaptación sociohistórica). Todas estas superficies se entremezclan de maneras sumamente variadas, ya que es imposible hacer una correlación entre una genealogía denominacional y una corriente teológica, o un contexto sociohistórico y un posicionamiento sociopolítico. Pueden existir posicionamientos metaestables, pero desde tantos puntos nodales como sus posibles combinaciones. No es mi intención hacer una sistematización de estos ejes (que de hecho son mucho más complejos y variados) sino más bien resaltar que lo evangélico concierne a un marco



identitario que, más allá de los lineamientos históricos que podamos encontrar (aunque, yendo a los inicios, la contraposición originaria entre Reforma Magisterial y Reforma Radical ya involucra de por sí un quiebre constitutivo), posee fronteras difusas, sumamente porosas y completamente flexibles.

A esto tenemos que agregar que cuando hablamos de sectores evangélicos incidiendo en el espacio público, no podemos hablar sin más de "la iglesia", como si dicha institucionalidad –de por sí ya sumamente ambigua y diversa– representara todos los modos de apropiación de la incidencia evangélica. En otro trabajo (Panotto, 2020) presento la existencia de distintas inscripciones institucionales que responden al espectro evangélico dentro del espacio público, representando cada una de ellas agentes y tipos de identificación política diversos. Por ejemplo, mientras que en los espacios eclesiales los agentes (sujetos creyentes) son sumamente diversos (según la configuración comunitaria) y los tipos de identificación son más fluidos, plurales y hasta antagónicos (ya que es imposible afirmar que una iglesia local responde a un único marco teológico y posición ideológica), en Organizaciones Basadas en la Fe (OBF) o lo que podríamos denominar como Redes Políticas Religiosas (es decir, organizaciones de alcance regional o redes de OBF e iglesias cuyo objetivo responde a una agenda de incidencia sobre políticas públicas nacionales o dentro de organismos multilaterales) nos encontramos con agentes mucho más homogéneos (no solo laicado o pastores sino creyentes profesionales en el campo de la incidencia política, muchos de ellos con militancias partidarias específicas) y agendas más concretas, acotadas e ideológicamente direccionadas.

Siguiendo otro término cardinal de la teoría laclausiana sobre la lógica populista (Laclau, 1996: 69-86), lo evangélico en tanto marco de identificación está lejos de ser una localización suturada que apuntala sujetos delimitados. Representa, más bien, un *significante vacío*, es decir, una nominación particular cuya potencia nominante se deposita no precisamente en demarcar caracterizaciones específicas sino en habilitar reapropiaciones flotantes en términos discursivos, prácticos y contextuales de lo más variados, en este caso, procesos de incidencia política, identificación con idearios sociales, relecturas a partir de diversos marcos ideológicos, entre otros.

La segunda pregunta –hablando, ahora, de los factores que entran en juego en las reapropiaciones de lo evangélico por parte del espacio público

y distintos agentes políticos– es la siguiente: ¿por qué "lo evangélico" ha adquirido tanta relevancia en estas últimas décadas? En otros términos, ¿cuáles son los factores que han llevado a visibilizar con más fuerza las comunidades evangélicas en estos últimos veinte años, siendo que dicha expresión religiosa viene tomando un notorio empuje en términos demográficos desde hace ya varias décadas más? ¿Es sólo por causa de factores de transformación interna o extensión numérica, o existen otros componentes subyacentes en el contexto actual?

Para responder a esto podemos retomar otras dos categorías dentro del andamiaje laclausiano: la relación entre demanda y articulación. Según Laclau (2005: 158ss), las demandas son el epicentro de la construcción de un espacio político. Lo público no se origina en la simple confrontación de fuerzas particulares que compiten por una legitimidad identitaria (en el sentido de una "guerra de posiciones" antagónicas por el solo hecho de una contraposición ideológica), sino a partir de *demandas*, es decir, de puntos de insuficiencia o necesidades dentro del campo social más amplio, que convocan a las distintas voces y perspectivas que componen el espectro político con el objetivo de responder a ellas. Las demandas, además, no sólo encarnan necesidades concretas, sino que señalan carencias dentro de los marcos simbólicos hegemónicos para leer y afrontar la realidad. Las dislocaciones que se producen en el ámbito social a partir de estas demandas impulsan la necesidad de encontrar nuevas cadenas equivalenciales entre los sentidos y las prácticas establecidas, con el propósito de movilizar hacia nuevas cosmovisiones, prácticas y modos de institucionalización. Por ello, las demandas no conllevan un cambio absoluto del modo en que se comprende el espacio social y sus agentes, sino más bien movilizan desplazamientos que facilitan otras articulaciones simbólicas y materiales dentro del mismo espacio.

Volcando estos elementos dentro del tema que nos compete, nos preguntamos: ¿cuáles fueron, entonces, las demandas que surgieron en estos últimos años e impulsaron nuevos desplazamientos tanto hacia dentro del campo evangélico como desde los agentes y sujetos sociopolíticos en el espacio público, que indujeron a la construcción de nuevos tejidos con esta expresión religiosa? Burity plantea la hipótesis, en el caso brasileño, de que la construcción de la identidad pentecostal como "identidad general de los protestantes" respondió a un "efecto agonístico" en la coyuntura del surgimiento de nuevas subjetividades políticas en el proceso postdictadura,



a parir de los años 80. Encontramos propuestas similares en otros países (Wynarczyk, 2009; Mansilla y Orellana, 2018).

Este fenómeno puede ser trasladado también a otros momentos históricos, especialmente a los procesos de transformación política regional que tuvieron lugar entre finales de los 90 y principios del 2000, especialmente en dos campos: la profundización en las reconfiguraciones del campo religioso (especialmente del monopolio de la Iglesia católica) y las mutaciones en las agendas políticas, con el surgimiento de nuevos gobiernos progresistas. Con respecto al primer elemento, la Iglesia católica, aunque no ha perdido su hegemonía política, sí se ha visto desafiada no sólo por el crecimiento evangélico sino también por la perdida de confianza social que enfrenta, debido tanto a sus crisis internas como también a las tensiones que se han gestado entre la intransigencia de la ortodoxia eclesial y las emergentes demandas sociales en términos de nuevos derechos y procesos de inclusión. La nueva "era Francisco" ha movido un poco este tablero, pero no ha podido cambiar el curso del desplazamiento (Renold y Frigerio, 2014)

En este contexto, el campo evangélico surge como nuevo "mediador de religación social", como menciona Burity, frente a un nuevo conjunto de demandas populares, donde podemos identificar: 1) la necesidad de un cambio en la comprensión de lo religioso y su lugar social, especialmente desde los crecientes procesos de hibridación, postsecularización y desinstitucionalización de lo religioso; 2) una reconfiguración de las dinámicas micropolíticas (o de "la política del día a día", como la denomina Esteban de Gori), que responde a la crisis de las cosmovisiones y prácticas políticas tradicionales de corte institucionalista, y donde lo evangélico responde de manera estratégica a partir de su configuración dinámica (Semán, 2010); y 3) una presencia y *performance* más efectiva de grupos evangélicos en sectores con fuertes demandas sociales.

El segundo elemento para destacar en este contexto de transformación es el impacto del surgimiento dentro del espacio público de nuevas subjetividades políticas, y los debates que ello trajo en torno a demandas y temáticas como el feminismo, la diversidad sexual, la libertad religiosa y el Estado laico, la educación sexual y los derechos sexuales y reproductivos, y con ello, el tratamiento de proyectos de ley en estas áreas, que fueron habilitados por los gobiernos en este periodo. Esto impulsó a que diversos grupos vinculados al campo evangélico se visibilizaran con más fuerza, en

términos de lo que José Casanova (1994, 2012) denomina *religión pública*, respondiendo a tres características que el autor describe como: 1) movilización de grupos religiosos como movimientos sociales, 2) *lobby* institucional en los ámbitos local, estatal y federal, y 3) movilización electoral de sectores religiosos y la posible organización en torno a partidos políticos. Esto levantó un activismo enfocado en *la moralización de la política* (Carbonelli, 2008), tanto en lo relacionado con una agenda valórica que confronta con estas áreas sensibles, como en lo que se entiende como un problema constitutivo en el espectro político institucional, denominado comúnmente desde el significante de "corrupción".

Como afirma Burity (2016), las lógicas de minoritización del campo evangélico –reflejadas en estrategias de resistencia e involucramiento en la arena pública a partir de lógicas rizomáticas desde los vericuetos que posibilita la propia institucionalidad política–, hicieron que "lo evangélico" se transforme en un significante que articula no sólo una forma innovadora de experiencia religiosa (y sus efectos en la vida social), sino también de nuevas militancias, maneras de reconfigurar imaginarios sociales (bajo la contraposición de la universalidad de lo moral frente al "relativismo dañino" que implica un posicionamiento ideológico) y de *performances* carismáticas de liderazgo, que hacen espejo, en buena medida, con los liderazgos políticos emergentes en la región de tipo carismático y personalista. Es así como podríamos decir, a modo de ejemplo y en línea con lo planteado por Burity, que el empoderamiento de los grupos evangélicos conservadores nace de los procesos de articulación gestados con las "nuevas derechas" (es decir, el conjunto de gobiernos que surge en los últimos diez años, como reacción a la crisis de los modelos progresistas que configuraron la política regional desde finales de los 90 hasta 2015), que se levantaron para oponerse a las agendas públicas desde organizaciones de derechos humanos y disputar hegemonía política, y que encontraron en el campo evangélico un reservorio simbólico para pugnar no sólo por proyectos y agendas, sino también por lógicas políticas.

La fuerza con la que se manifiesta el surgimiento de lo evangélico en la actualidad, entonces, deriva de su capacidad de atender a un conjunto de demandas sociales en un contexto de agonismo (Mouffe, 2014) manifiesto en las tensiones que despertó en la sociedad civil y la clase política el manejo de nuevas agendas sociales. En este sentido, hay que comprender que el tratamiento de estas agendas no necesariamente creó un movimien-



to pendular en términos de posturas dentro de la sociedad, sino más bien un escenario de profundas tensiones, discrepancias y conflictos que ni siquiera los gobiernos de turno pudieron resolver. Por ello, diversos grupos evangélicos se levantaron como agentes de moralización, reestructuración social y posicionamiento político frente a los sectores adversarios, respondiendo a este vacío de sentido que se produjo en los modos simbólicos de enunciar y comprender las dinámicas políticas desde los discursos y agencias hegemónicos, tanto progresistas como conservadores.

De esta manera, dieron lugar a la creación de nuevos discursos, cosmovisiones desde lo sagrado, mecanismos de articulación, recursos humanos y estrategias de incidencia para un nuevo "interludio" gestado entre las agendas en tensión, que exige otros modos de actuar político (frente a la crisis de los imaginarios hegemónicos) y otros modos de vivir la fe (frente a la crisis de la ortodoxia católica y la emergencia de diversas expresiones religiosas). Además, los distintos sectores evangélicos sirvieron a la articulación con los sujetos políticos emergentes dentro del contexto de disputa hegemónica, según podemos ver en cada país, desde distintas coyunturas: en Brasil, vemos la llamada "bancada evangélica" por un lado, con una fuerte agenda conservadora, junto a los sectores monopólicos del país, y el Frente de Evangélicos pelo Estado de Dereito como una vertiente crítica y progresista; en Argentina, los gobiernos han priorizado con cuál federación evangélica acercarse según su agenda política: mientras los gobiernos kirchneristas se aproximaron más a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), que nuclea comunidades más abiertas con perspectivas inclusivas y desde los derechos humanos, el macrismo tuvo mayor relación con la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), de corte más conservador; en Chile, el espectro de partidos políticos se vincula con grupos evangélicos por el rechazo o por la aprobación del proceso constitucional, según su agenda particular.

Para concluir, podríamos decir que en este período ya no es posible hablar solamente de formas *reactivas* de hacer política dentro del campo evangélico, como modos de disputar y oponerse al surgimiento de otras agendas políticas contrapuestas a las matrices morales históricas (Cfr. Vaggione, 2005). Más bien, debemos hablar de procesos mucho más complejos y profundos, donde ya no se demarca solamente una frontera antagónica sino se disputa la construcción de un nuevo *ethos* sociocultural y moral, relacionado, por ejemplo, con lo que Burity menciona en su artículo sobre la

traducción de un proyecto nacional promovido por la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil, propuesto más concretamente por su líder, Edir Macedo. De aquí la relevancia de hablar de una *política agonista*, es decir, de un marco que va más allá de la inscripción de antagonismos amigo-enemigo, sino más bien, como plantea Burity remitiendo a la idea de *momento populista* (Mouffe 2018: 23-39), de una lógica que evidencia la bifurcación hacia dentro mismo del espectro evangélico y sus posibles ramificaciones en términos de disputa hegemónica por demandas constitutivas de la sociedad: la nación, el pueblo, el orden social, la educación, la familia, entre tantos más.

Ello cuestiona la existencia de una vía unidireccional de la *performance* política evangélica. Existen múltiples voces y lineamientos, que a su vez habilitan una diversidad de modos de articulación política en el campo social, con un espectro sumamente amplio de sujetos, ideologías, coyunturas históricas y proyectos sociopolíticos. Aquí reside, entonces, la importancia de complejizar el abordaje de la configuración interna de lo evangélico, para entender que su relevancia política procede no de un accionar de contraataque en bloque frente a un conjunto determinado de discursos o agentes, sino de su capacidad de articulación, hibridez, fluidez y maleabilidad para viabilizar y catalizar, a partir del sentido polivalente que constituye "lo evangélico", distintas demandas, prácticas y construcciones identitarias contrapuestas.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (2010). *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ciccus.

Arditi, Benjamín (2009). *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona: Gedisa.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion*. Londres: John Hopkins University Press.

Bahamondes, Luis (2020, 9 de marzo). "Ser evangélico no es ser de derecha: las complejidades de un credo usualmente desestimado por la izquierda", en CIPER. Recuperado de https://ciperchile.cl/2020/03/09/ser-evangelico-no-es-ser-de-derecha-las-complejidades-de-un-credo-usualmente-desestimado-por-la-izquierda/, consultado 13 de mayo de 2020.



Bahamondes, Luis y Nelson Marín Alarcón (2013). "Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo", en Luis Bahamondes (ed.), *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*. Santiago de Chile: CISOC, pp.175-919.

Burity, J. A. (2006) "Cultura e identidad nas políticas de inclusao social", en Aécio Amaral, Jr. y Joanildo Burity (org.), *Inclusao social, identidades e diferença*. Sao Paulo: Annablume.

— (2008a) "Religião, política e cultura", *Tempo Social*, vol. 20, núm. 2, pp. 83-113.

— (2008b) "Cultura, identidades e inclusao social: o lugar da religiao para seus atores e interlocutores", *Debates do Ner*, vol .2, núm.14, pp. 23-43.

— (2011). *Fé na revoluçao. Protestantismo e o discurso revolucionario brasileiro.* Sao Paulo: Novos diálogos.

— (2015). "A cena da religião. Contingência, dispersão e dinâmica relacional", *Novos Estudos*, núm. 102, pp.89-105.

— (2016). "Minoritization and Pluralization. What is the "People" that Pentecostal Politicization is Building?", *Latin American Perspectives*. vol. 43, núm. 3, pp.116–132. https://doi.org/10.1177/0094582X16639238

— (2017). "Autoridad y lo común en procesos de minoritización. El pentecostalismo brasileño", *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*, vol. 6, núm. 6, pp.99-125.

Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001

— (2012). *Genealogías de la secularización*. Madrid: Anthropos.

Carbonelli, Marcos (2008). "Evangélicos y política en Argentina: entre la institucionalización y la autonomía", *Mitológicas*, vol. 23, pp. 47-65.

— (2009). "Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el conurbano bonaerense", *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 11, núm 11, pp. 107-129. https://doi.org/10.22456/1982-2650.8368

— (2011). "Ciencias Sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010)", *Revista Cultura y Religión*, vol. 5, núm. 2, pp. 96-116.

Carbonelli, Marcos y Mariela Mosqueira (2010). "Militantes del Señor: cosmología y praxis evangélica sobre el espacio público", *Sociedad y religión*, vol. 20, núm. 32-33 , pp.108-123.

Ceriani, Cesar (2013). "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas", *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 1, pp.10-26.

Connolly, William (2008). *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University Press.

Fediakova, Evguenia (2013). *Evangélicos, política y sociedad en Chile: dejando "el refugio de las masas". 1990-2010*. Santiago: CEEP, IDEA / Universidad de Santiago.

Frigerio, Alejandro (1994). "Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas", en Alejandro Frigerio (ed.), *El Pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, Biblioteca Política Argentina, pp. 10-28.

— (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en Julia Carozzi y Cesar Ceriani (ed.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos, pp. 87-116.

Foucault, Michel (2003). *Tecnologías del yo*. Madrid: Editora Nacional.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

— (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Mansilla, Miguel y Luis Orellana (2018). *Evangélicos y política en Chile 1960-1990*. Santiago: UNAP-RILL.

Marostica, Matt (1994). "La Iglesia Evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social", *Sociedad y Religión,* vol. 10, núm. 12 , pp. 3-21

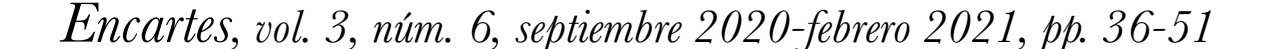
Míguez, Daniel (2000). "Modernidad, posmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina", *Revista Ciencias Sociales,* núm. 10, pp. 56-68.

Mosqueira, Mariela (2019, 16 de noviembre) "Exorcizar el imaginario anti-evangélico", en *Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP)*. Recuperado de http://www.gemrip.org/exorcizar-el-imaginario-anti-evangelico/, consultado el 13 de mayo de 2020.

Mouffe, Chantal (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.

— (2018) *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Panotto, Nicolás (2014). "Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas", *Desafíos*, vol. 26, núm. 2, pp. 73-96. https://doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.03



— (2016a). "Rostros de lo divino y construcción del *ethos* sociopolítico: relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina", *Debates do Ner*, vol. 2, núm. 28, pp. 69-97. https://doi.org/10.22456/1982-8136.61268

— (2016b) "Fe que hace la diferencia: prácticas religiosas, ontología(s) y construcción de lo público. Un caso dentro del pentecostalismo argentino", *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*, vol. 1, núm. 10, pp. 29-45

— (2019, 15 de noviembre) "De evangélicos, generalizaciones y teorías de la conspiración", en *Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP).* Recuperado de http://www.gemrip.org/de-evangelicos-generalizaciones-y-teorias-de-la-conspiracion/, consultado el 13 de mayo de 2020.

— (2020). "Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA", *Revista Cultura y Religión*, vol.14, núm.1, pp. 100-120.

Parker, Christian (2012). "Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques", en Christian Parker (ed.), *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, pp. 13-73.

Renold, Juan Mauricio y Alejandro Frigerio (comp.) (2014). *Visiones del Papa Francisco desde las Ciencias Sociales*. Rosario: UNR Editora.

Semán, Pablo (2000). "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares", en Maristella Svampa (ed.), *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 155-180.

— (2001). "La recepción popular de la teología de la prosperidad", *Scripta Ethnologica*, vol. 23, pp.145-162.

— (2010). "De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso", *Revista Cultura y Religión*, vol. 4, núm.1, pp.16-35.

— (2013). "Pentecostalismo, política, elecciones y poder social", *Sociedad y Religión*, vol. 7, núm. 1, pp.60-81.

Semán, Pablo y Viotti, Nicolás (2019). "Todo lo que usted quiere saber de los evangélicos le contaron mal", *Revista Anfibia*. Recuperado de http://revistaanfibia.com/ensayo/todo-lo-que-quiere-saber-de-los-evangelicos-le-contaron-mal/, consultado el 13 de mayo de 2020.

Vaggione, Juan Marcos (2005). "Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice", *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2, pp. 233-255. https://doi.org/10.5840/soctheorpract200531210

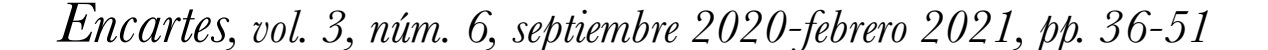
Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita.

— (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto Di Tella / Siglo XXI.

— (2014). *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Héctor Aníbal Giménez y Carlos Annacondia*. Buenos Aires: Diversa.

— (2018). "Argentina: ¿Vino nuevo en odres viejos? Evangélicos y política", en José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (ed.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 107-140.

Nicolás Panotto es licenciado en Teología (IU ISEDET), magister en Antropología Social y Política y doctor en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina). Investigador asociado del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat, Chile. Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Especialista en las áreas de religión y política, campo evangélico latinoamericano y teología pública. Autor de *Fe que se hace pública* (2019), *Descolonizar el saber teológico latinoamericano* (2018), *Religiones, política y Estado laico en América Latina* (2017), *Religión, política y poscolonialidad en América Latina* (2016), entre otros. ORCID: 0000-0002-0513-7175





EVANGÉLICOS Y PODER POLÍTICO EN MÉXICO: RECONFIGURANDO ALIANZAS Y ANTAGONISMOS

EVANGELICALS AND POLITICAL POWER IN MEXICO: RECONFIGURING ALLIANCES AND ANTAGONISMS

Cecilia Delgado-Molina*

Resumen: Recuperando las condiciones históricas que le configuran, en este texto abordo la emergencia del sujeto político evangélico en México a partir de la propuesta analítica de Joanildo Burity en su artículo *El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora*. Haciendo uso de su planteamiento sobre el momento populista, sostengo que esta emergencia sólo adquiere su pleno sentido en las interacciones con el campo político y en relación con el estado de sus relaciones, y reflexiono sobre la articulación de evangélicos y política frente al feminismo como antagonista.

Palabras claves: evangélicos y política, México, feminismo, populismo.

EVANGELICALS AND POLITICAL POWER IN MEXICO: RECONFIGURING ALLIANCES AND ANTAGONISMS

Abstract: Retrieving the historical conditions that configure it, this text addresses the emergence of the evangelical political subject in Mexico from the analytical proposal of Joanildo Burity in his article "The evangelical people: Hegemonic construction, minority disputes and conservative reaction." Using his proposal on the populist moment, I state that this emergence only makes full sense in the interactions with the political field and in relation to the state of their relation and I reflect upon the articulation of evangelicals and politics faced with feminism as an antagonist.

Key Words: Evangelicals and politics, Mexico, feminism, populism.

* Universidad Autónoma de Barcelona.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 52-64
Recepción: 18 de mayo de 2020 • Aceptación: 17 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



La lectura de *El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora* resulta una provocación intelectual para discutir desde nuevas categorías un imaginario homogeneizador sobre "los evangélicos" en la política latinoamericana (Mosqueira, 2019) que en los años recientes se reproduce en análisis y notas periodísticas.

Desde y con Brasil en mente al pensar la alianza entre extrema derecha política, neoliberalismo y elite evangélica parlamentaria y pastoral, Joanildo Burity pone el índice en algunos presupuestos que los análisis coyunturales y periodísticos sobre el surgimimento evangélico en la política latinoamericana suelen pasar por alto.[1] Nos propone profundizar protocolos de análisis que permitan comprender esta nueva subjetividad política sin obviar que se trata de una terminología "de carácter agregativo e interpretativo" y que su ingreso a la política no es el de un proyecto político con un origen común, pues el campo se caracteriza por su "heterogeneidad organizativa", sin un centro que determine o indique siquiera lo que significa *ser evangélico*.

La propuesta analítica me ha llevado a pensar en el caso mexicano, donde prevalece una hegemonía cultural católica, al modo de una religiosidad difusa (Cipriani, 2017) o una religión civil (Bellah, 1991), tensionada por la creciente diversidad religiosa y, en el campo político, por la presencia cada vez más frecuente y abierta de iglesias evangélicas que se disputan la definición de *lo evangélico*.

En este comentario reflexiono sobre el caso mexicano a partir de la lectura de Burity sobre el momento populista de la política internacional y comparto las reflexiones que el artículo me ha provocado sobre la articulación de evangélicos y política frente a la emergencia del feminismo como antagonista en las disputas sobre violencia de género y derechos sexuales y reproductivos (Ramírez, 2018).

La propuesta aporta elementos analíticos y conceptuales para comprender el momento en el que se encuentra México: la emergencia de un sujeto político que busca construir esta autorrepresentación a partir de su formación discursiva que se ve acotada por el particular devenir histórico de las relaciones iglesias-Estado en México, pues el surgimiento del sujeto político evangélico adquiere su pleno sentido en las interacciones con el campo político y en relación con el estado de sus relaciones (Bourdieu, 2015).



[1] Para referencia ver: Grupo de Diarios América, 2019 y Lissardy, 2018.



Estas particularidades sociohistóricas en México se derivan del régimen de Estado laico y vale la pena repasarlas brevemente, pues el Estado mexicano se separó rápidamente del devenir latinoamericano con el régimen de separación Iglesia-Estado que tuvo su origen en las Leyes de Reforma de 1859. La legislación tuvo diversas intensidades de aplicación en los siguientes años, pero se consolidó con un tinte anticlerical y antirreligioso en la Constitución de 1917, producto de la Revolución de 1910. El régimen de Estado laico que caracterizó a México desde entonces fue pensado como un marco legal para frenar el poder y la intervención de la entonces cuasimonopólica Iglesia católica en la vida pública del país, y no para un contexto de diversificación religiosa. Al no reconocerse la personalidad jurídica a las iglesias, las nuevas iglesias evangélicas funcionaron de alguna manera en la clandestinidad o el anonimato. Esto cambió con la reforma de 1992 y desde entonces se registraron múltiples asociaciones religiosas evangélicas (Hernández, 2001), aunque el temor a las implicaciones de la reforma llevó a que muchas se agruparan en asociaciones nacionales aunque no compartieran principios teológicos, organizativos o de liderazgos. Estos frentes, con el tiempo, han reclamado representar a los creyentes evangélicos y a partir de allí negociar su participación en el espacio público.

Adicionalmente, diversos actores sociales incluyendo la academia, organizaciones sociales y los partidos políticos se acomodaron a un *modus vivendi* (González, 1992) con el catolicismo que llevó a construir un modelo de laicidad que se ha disputado en la legislación, con un "deber ser" que no se refleja en las prácticas culturales, como es el caso de un guadalupanismo que trasciende a la institución religiosa y permea en diversas esferas de la vida social y cultural del país, ni en las prácticas políticas, como se puede ver al estudiar los contextos municipales y comunitarios.

En ese contexto, las iglesias evangélicas fueron tradicionales defensoras del régimen laico mexicano pues éste constituyó el marco legal que les garantizaba la libertad religiosa, e incluso se organizaron legalmente para la defensa de esos derechos y libertades en situaciones de violencia religiosa y desplazamientos, como el caso de los conflictos en el estado de Chiapas (Rivera Farfán, 2007).

En el año 2000 México vivió la alternancia política, después de 70 años de gobiernos (1930-2000) emanados del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y fue en ese proceso electoral que "los evangélicos" empe-

zaron a aparecer en la política electoral, más como una clientela a la que había que dedicar operadores proselitistas específicos, aunque algunas de las asociaciones como la Confraternidad Nacional de Iglesias Evangélicas (Confraternice) ya habían buscado formar un partido político en 1995 sin éxito (Farela Gutiérrez, 2014).

Como nos propone Joanildo Burity, es importante analizar las disputas y definiciones sobre el surgimiento de ese *pueblo evangélico* en el campo político. Desde una heterogeneidad organizativa, teológica e ideológica, los nuevos actores empezaron a tener una visibilidad que creció en notoriedad en la segunda década del siglo XXI, mientras el espacio público mutaba desde las grietas de un régimen laico incapaz de transformarse frente a la diversidad religiosa y más bien encontrando en ella un nuevo lenguaje religioso que les permitía articular demandas sociales de manera pragmática. Es el caso del Partido Encuentro Social (PES), que después de casi diez años como una organización política aliada a distintos partidos políticos a través de su presidente Hugo Erik Flores (García, 2017), logra en 2014 su registro como partido político nacional. Aunque la legislación mexicana prohíbe los partidos de origen o corte religioso, desde su nombre, logotipo y discursos, el PES se construye simbólicamente como un "partido evangélico" que al mismo tiempo es rechazado por otras organizaciones que agrupan iglesias evangélicas, como Confraternice (Saldaña, 2015). Existe una disputa por definir la representatividad no sólo política, sino la identidad de *lo evangélico* en el espacio social más amplio que, como afirma Burity, nunca se plasma en un discurso o proyecto único, ni se define de forma aislada a partir de los evangélicos sino por sus relaciones con otros en el sistema.

Siguiendo este razonamiento, no se puede afirmar que en el caso mexicano se haya concretado un *pueblo evangélico* como sujeto político, pero sí que el proceso de minoritización, como primer momento de politización evangélica (Burity), está marcado por una búsqueda de construir discursivamente una identidad y un destino común (Paz González, 2020), una identidad política evangélica que visibiliza de manera cada vez más fuerte "nuevos actores, nuevas demandas y nuevas formas de configuración del poder y del vínculo social" (Burity).

Este proceso se ve acotado por esta "laicidad a la mexicana", con sus contingencias y aperturas particulares, pues en cualquier caso, la propuesta de Burity sólo encuentra su sentido pleno en el estado de relaciones del



propio campo político, como "un espacio de fuerzas posibles, un orden de convivencia en el que cada uno de los agentes, singulares o colectivos, se define por su posición dentro del espacio donde está ubicado" (Bourdieu, 2015: 502), y en las disputas que buscan transformarlo, abriendo espacios *in between* con el campo religioso que "proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad" (Bhabha, 2002: 18). Estos espacios permiten comprender que, a diferencia del caso brasileño, en México esta *nueva subjetividad política* surja, por el momento, de la mano de propuestas de centro-izquierda –que no por ello son progresistas en temas de moral sexual y derechos– y, por otro lado, uniéndose a esas "torpes alianzas entre el neoliberalismo radical y el moralismo con base religiosa" (Burity), que exceden el campo evangélico, como es el caso del Frente Nacional Anti AMLO (FRENAA).

En ese sentido, me ha resultado sugerente la propuesta de Burity sobre el surgimiento de nuevos antagonismos para pensar aquello que articula las intersecciones en estos espacios intermedios entre religión[2] y política. En el caso mexicano, los feminismos laicos[3] se articulan como la fuerza antagónica que demanda y empuja visiones divergentes sobre la definición de la idea misma de sociedad.

Si bien las intersecciones entre religión y política han estado típicamente ligadas con los debates de los derechos sexuales y reproductivos, así como con el reconocimiento de derechos para la diversidad sexual, como es el caso del surgimiento y las movilizaciones del Frente Nacional por la Familia en 2016 (Mora Duro, 2018), desde el proceso electoral de 2018 han aparecido novedosas formas de legitimación entre religión y política en un contexto marcado por los altos índices de violencia asociados con el crimen organizado, escándalos de corrupción y descrédito de los partidos

---

[2] En ese sentido me refiero a "religión" y no sólo a los evangélicos, pues en muchas disputas del espacio público se encuentran aliados al catolicismo conservador en México.

[3] Debe reconocerse la existencia de feminismos asociados con las iglesias evangélicas y otras confesiones religiosas a las que no me refiero en este comentario, puesto que se trata de resistencias que no logran insertarse en las disputas público-políticas al ser doblemente discriminadas: por feministas en el seno del mundo evangélico y por evangélicas, o simplemente por religiosas, en los movimientos de mujeres más visibles en el espacio público, de carácter laico.

políticos, incluyendo la alianza del PES con el candidato que a la postre resultó ganador en las elecciones presidenciales.

Andrés Manuel López Obrador (AMLO), ya como presidente de México (2018-2024), se ha distinguido por desarrollar un discurso que corre del tema de la violencia y la corrupción al debate sobre la moral y la "crisis de valores", una estrategia largamente explotada por los grupos religiosos para "vencer las resistencias legales y políticas de los Estados en la participación de las iglesias en el espacio político" (Gaytán Alcalá, 2016: 105). Los reportes periodísticos dan cuenta de la participación de distintas iglesias en las Mesas Sectoriales de Trabajo para la preparación del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024, buscando "aprovechar su conocimiento de la realidad comunitaria para reconstruir las regiones más afectadas por la delincuencia y la descomposición social" (Aristegui Noticias, 2019); la distribución de la *Cartilla moral* por parte de iglesias evangélicas asociadas con la Confraternice (*El Universal*, 2019), las declaraciones de su líder sobre la posible participación de estas iglesias en los procesos de atención a las adicciones a sustancias psicoactivas (Milenio, 2019), en los que existe una amplia experiencia (Odgers Ortiz y Olivas Hernández, 2018) no organizada verticalmente ni asociada a iniciativas gubernamentales; así como cursos "de valores" para los jóvenes beneficiarios de uno de los programas sociales insignia del gobierno lopezobradorista, "Jóvenes construyendo el futuro" (Vera, 2019).

Si bien diversas instancias de gobierno han desmentido algunas de estas afirmaciones (López Ponce, 2019), los agentes del campo político –incluyendo al periodismo (Bourdieu, 1994), que se muestra hipersensible a sus formas discursivas– contribuyen a la definición del sujeto político evangélico con la lógica política del populismo que divide un "ellos" y un "nosotros" articulado en la supuesta existencia de un "pueblo bueno", que debe ser recuperado. Siguiendo el enfoque que Burity desarrolla sobre el populismo, el momento populista que se vive en México permite que ciertas representaciones de lo evangélico –como Confraternice–, que acumulan capital simbólico por la visibilidad de sus relaciones con el poder presidencial (*Milenio*, 2019), se materialicen como representaciones del "pueblo evangélico", mientras que el discurso presidencial retoma el lenguaje religioso como recurso retórico que "le proporciona un vocabulario moral para enfrentar la violencia, la pobreza [y] la pérdida de los lazos comunitarios" (Burity). Así, el surgimiento del sujeto político evangélico



adquiere sentido en el estado actual del campo político, donde se dirime la vida pública, donde entra no sólo por presión, sino por invitación desde dentro (Blancarte, 2015), visibilizando a "los evangélicos" y gestando condiciones de posibilidad para que se constituyan como un "pueblo evangélico" en el sentido que propone Burity en este artículo.

En la misma medida que hay que repensar la categoría *populismo* para analizar este fenómeno, es indispensable pensar la categoría de *conservadurismo*, pues como nos muestra el caso brasileño, no existe una línea continua en ningún sentido. Desde la alianza electoral con el PES y la posterior presencia de grupos evangélicos incluso en actos de gobierno como el Acto de Unidad (Tijuana, 8 de junio de 2020) convocado por AMLO en la frontera con Estados Unidos como respuesta a la amenaza del presidente Donald Trump sobre el aumento de aranceles, pasando por las iniciativas y los discursos moralizadores del gobierno actual, que siguen una lógica de "la moral cristiana tradicional", se abre un momento sin precedentes para el surgimiento, y en su caso consolidación, de una nueva politización, que se ancla en un sujeto religioso con nuevos lenguajes y agenda. Un *sujeto político evangélico* que, en relación con el estado de las fuerzas del campo, se alía o distancia de los conservadurismos católicos.

En un discurso presidencial que permanentemente liga los intereses neoliberales y conservadores, los evangélicos encuentran un espacio en el campo político mexicano como parte del "pueblo bueno", donde reside la "reserva de valores" (Notimex, 2019), y de las nuevas formaciones discursivas que articulan demandas conjuntas, como señala en su artículo Burity.

La lógica política del populismo, que construye "el vínculo social a partir de la demarcación de una frontera que dicotomiza lo social entre los de abajo y los de arriba, el pueblo y la elite/sus enemigos" (Burity), se vincula con el surgimiento de un antagonismo entre el (los) feminismo(s) y el actual gobierno nacional.

Con una oposición política que no termina de definir sus arenas de disputa, y que ha eludido enfrentar el discurso de moralización porque no puede hacer frente a estas trampas discursivas, por un lado porque converge con algunos de sus intereses, y por otro porque es difícil oponerse al discurso sobre la recuperación de los "valores", ya que las particularidades propiciadas por el contexto de violencia favorecen la idea, alimentada por los líderes religiosos, de que la religión es un espacio privilegiado de paz (Michel, 2009) el discurso de un "pueblo bueno" ha sido enfrentado, cada

vez con mayor fuerza, por el feminismo, denunciando que el discurso moralizador devuelve la responsabilidad de la situación nacional en diversas arenas –violencia, cuidados, feminicidio, entre otras– a las mujeres, sus papeles tradicionales y sus cuerpos, con retrocesos en la política pública que abandona la perspectiva de género.

Contraponiendo la idea de organizaciones/estructuras corruptas, por un lado, y el "pueblo bueno" por otro, la política federal se ha enfrentado con organizaciones feministas que trabajan con refugios para mujeres víctimas de violencia (Beauregard, 2019), negando la emergencia de violencia de género que se vive en el país, y que, como en muchas partes del mundo, se ha visto exacerbada por la situación de confinamiento a la que ha obligado la pandemia global por coronavirus SARS-COV-2. El "pueblo bueno" encuentra su fundamento en la "familia buena", fraterna, en la que la violencia no tiene lugar (*Animal Político*, 2020a), por el contrario, las mujeres mienten cuando denuncian (*Animal Político*, 2020b).

Estos enfrentamientos alcanzaron un punto culmen –cuyo devenir aún está por verse– en los primeros meses del 2020, con los feminicidios de Ingrid y Fátima, que desataron la ira de las mujeres mexicanas (editorial de *El País*, 2020 y Prabbhan, 2020) y que se manifestaron en movilizaciones que dieron lugar a convocatorias para movilizaciones masivas en todo el país en torno al Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo, y a un llamado al Paro Nacional de Mujeres el lunes 9 de marzo. El paro, convocado desde el feminismo, tuvo una resonancia social nunca vista y en redes sociales se sumaron partidos políticos, empresas, universidades y otros actores, lo que derivó en un debate sobre las motivaciones de la convocatoria. El presidente López Obrador descalificó la convocatoria y acusó a los "conservadores" de disfrazarse de "feministas" (Muñoz y Urrutia, 2020).

Para el caso mexicano, este antagonismo alentado por el discurso moralizador y populista, que alimenta el imaginario de un "pueblo bueno", converge con el clásico antagonismo entre el feminismo y los grupos religiosos conservadores –los evangélicos como sujeto político, entre ellos– en torno a los derechos sexuales y reproductivos, poniendo en juego lo que definimos como "conservadurismo" y abriendo las puertas para la construcción de un "pueblo evangélico" en los términos que propone Burity en su artículo.

Si bien el caso mexicano no es comparable con el caso brasileño en términos de las articulaciones políticas, los partidos evangélicos y su presencia



en el parlamento, entre otros, la polarización y fragmentación que se vive en México, la metamorfosis de la democracia actual sí revela una cada vez más fuerte presencia de la religión como elemento al que se acude para *re-ligar* y "los evangélicos" disputan su propio surgimiento como una fuerza que pueda representar y enarbolar las demandas sociales, mientras que, inmersos en el juego, transitan en las disputas del propio campo político.

Las particularidades del régimen de Estado laico en México no han privilegiado que los evangélicos se constituyan todavía como una fuerza sociopolítica con aspiraciones hegemónicas en este país, pero los procesos analizados en el artículo que convoca este coloquio abren cuestionamientos que nos permiten explorar con otra mirada las configuraciones de alianzas y distancias con otros actores sociales y políticos a partir de la articulación de demandas y en las disputas dentro del campo evangélico a partir de la minoritización que construye discursivamente exclusiones, antagonismos y reivindicaciones, que muestran una lógica política todavía no consolidada, pero sí en disputa.

El *sujeto político evangélico* está en disputa en México; por un momento parece que los evangélicos se han aliado con el gobierno actual; por otro, que se configuran en la oposición que no logra articularse. Sus demandas son objeto de disputa en sus intersecciones con el campo político, se reconfiguran a partir de las crisis actuales y generan nuevas relaciones de connivencia y compromiso que cuestionan el funcionamiento y futuro de la laicidad en México.



Bibliografía

Animal Político (2020a, 2 de mayo). "No ha aumentado la violencia contra mujeres en cuarentena, hay mucha fraternidad familiar: AMLO". *Animal Político*. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/2020/05/amlo-no-aumenta-violencia-mujeres-covid-fraternidad-familiar/, consultado el 25 de agosto de 2020.

Animal Político (2020b, 15 de mayo). "AMLO dice que el 90% de las llamadas sobre violencia contra las mujeres son falsas", *Animal Político*. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/2020/05/llamadas-falsas-violencia-mujeres-amlo/, consultado el 25 de agosto de 2020.

Aristegui Noticias (2019, 18 de junio). "Gobierno de AMLO abre las puertas a iglesias: las utilizará para impulsar objetivos de la #4T (Reportaje Especial)", *Aristegui Noticias*. Recuperado de https://aristeguinoticias.com/1806/mexico/gobierno-de-amlo-utilizara-iglesias-para-impulsar-objetivos-de-la-4t/, consultado el 25 de agosto de 2020.

Bellah, Robert (1991). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World.* Berkeley: University of California Press. https://doi.org/10.1525/9780520911123

Blancarte, Roberto (2015). "¿Por qué la religión "regresó" a la esfera pública en un mundo secularizado?", *Estudios Sociológicos,* vol. 33, núm. 99, pp. 659-673. https://doi.org/10.24201/es.2015v33n99.1394

Beauregard, Luis P. (2019, 4 de marzo). "López Obrador limita las ayudas a menores y mujeres víctimas de maltrato", *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2019/03/03/mexico/1551648283_893550.html, consultado el 25 de agosto de 2020.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

Bourdieu, Pierre (1994). "L'emprise du journalisme", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* vol. 101-102, pp. 3-9. https://doi.org/10.3406/arss.1994.3078

— (2015). *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983).* París: Raisond d'Agir / Seuil.

Cipriani, Roberto (2017). *Diffused Religion: Beyond Secularization.* Londres: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57894-1

El Universal (2019, 05 de julio). "Inician evangélicos entrega de *Cartilla Moral* de AMLO", *El Universal*. Recuperado de https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/inician-evangelicos-entrega-de-cartilla-moral-de-amlo, consultado el 25 de agosto de 2020.

Editorial *El País* (2020, 17 de febrero). "López Obrador y los feminicidios: El presidente se empeña en imponer su teoría política abstracta sobre un asunto de perfiles muy concretos", *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2020/02/18/opinion/1581997083_492446.html, consultado el 25 de agosto de 2020.

Farela Gutiérrez, Arturo (2014). "Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social (1992-2014)", *El Cotidiano*, núm. 185, pp. 103-110.

García, Imelda (2017, 19 de diciembre). "Las andanzas del PES", *Reporte Índigo*. Recuperado de https://www.reporteindigo.com/reporte/las-andanzas-del-pes/, consultado el 25 de agosto de 2020.



Gaytán Alcalá, Felipe (2016). *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo.* México: IIJ UNAM. https://doi.org/10.22201/iij.9786070282980p.2016

González, Fernando (1992). "Estado y clero en México en los inicios del sexenio de la modernidad", en Jorge Alonso, Alberto A. Nassif y Jaime Tamayo (coord.), *El nuevo Estado mexicano.* México: Nueva Imagen / Universidad de Guadalajara / CIESAS, pp. 13-39.

Grupo de Diarios América (2019, 08 de diciembre). "Evangélicos extienden su red", *El Universal*. Recuperado de https://www.eluniversal.com.mx/mundo/evangelicos-extienden-su-red-de-poder-en-america-latina, consultado el 25 de agosto de 2020.

Hernández, Alberto (2001). "Las iglesias evangélicas y la ley de asociaciones religiosas y culto público", en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y Desencuentros.* México: Secretaría de Gobernación, pp. 237 – 248.

Lissardy, Gerardo (2018, 17 de abril). "La fuerza política más nueva: cómo los evangélicos emergen en el mapa de poder en América Latina", *BBC Mundo*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-43706779, consultado el 25 de agosto de 2020.

López Ponce, Jannet (2019, 5 de diciembre). "AMLO niega intervención de evangélicos en Jóvenes Construyendo el Futuro", *Milenio*. Recuperado de https://www.milenio.com/politica/amlo-niega-evangelicos-jovenes-construyendo-futuro, consultado el 25 de agosto de 2020.

Michel, Patrick (2009). "La religión, ¿un objeto sociológico pertinente?", *Estudios Sociológicos,* vol. 28, núm. 80, pp. 655-669.

Mora Duro, Carlos (2018). "Tensiones de la laicidad en el espacio público: a propósito de la movilización del Frente Nacional por la Familia", en C. Garma, R. Ramírez, y A. Corpus (coord.), *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos.* México: UAM Iztapalapa / Ediciones del Lirio, pp. 45-67.

Mosqueira, Mariela (2019, 1º de agosto). "Exorcizar el imaginario antievangélico", *Grupo de estudios multidisciplinarios sobre religión e incidencia pública (GEMRIP)*. Recuperado de http://www.gemrip.org/exorcizar-el-imaginario-anti-evangelico/, consultado el 25 de agosto de 2020.

Muñoz, Alma y Alonso Urrutia (2020, 25 de febrero). "Pide AMLO a conservadores no disfrazarse de feministas", *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/02/25/pide-amlo-a-conservadores-no-disfrazarse-de-feministas-7834.html, consultado el 25 de agosto de 2020.

Notimex (2019, 24 de enero). "México tiene una reserva de valores para ser potencia, dice AMLO en Hidalgo, la tierra del huachicol", *El Economista*. Recuperado de https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Mexico-tiene-una-reserva-de-valores-para-ser-potencia-dice-AMLO-en-Hidalgo-la-tierra-del-huachicol-20190124-0084.html, consultado el 25 de agosto de 2020.

— (2019, 21 de febrero). "López Obrador se reúne con pastores evangélicos", *Milenio*. Recuperado de https://www.milenio.com/politica/lopez-obrador-se-reune-con-pastores-evangelicos, consultado el 25 de agosto de 2020.

Odgers Ortíz, Olga y Olga Olivas Hernández (coord.) (2018). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos.* Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

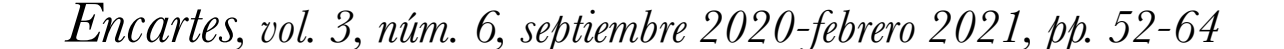
Paz González, Erick (2020). *Evangélicos en la política mexicana: el caso de Confraternice.* [Tesis de Maestría Inédita]. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Prabbhan, Pooja (2020, 23 de febrero). "Mexicans Mad At President Andrés Manuel López Obrador For Not Giving A Damn On Femicide", *Latin Times*. Recuperado de https://www.latintimes.com/mexicans-mad-president-andres-manuel-lopez-obrador-not-giving-damn-femicide-456234, consultado el 25 de agosto de 2020.

Ramírez, Rosario. (2018). "Narrativas religiosas y el aborto legal", en Carlos Garma, María R. Ramírez y Ariel Corpus (coord.), *Familias, iglesias y Estado laico: enfoques antropológicos*. México: UAM Iztapalapa / Ediciones del Lirio, pp. 135-154.

Rivera Farfán, Carolina (2007). "Acción política de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas", *Iztapalapa,* vol. 29, núm. 63, pp. 15-27.

Saldaña, Iván (2015, 2 de noviembre). "Confraternice le pide a ministros de culto no encabezar actos proselitistas", *Excelsior*. Recuperado de https://www.excelsior.com.mx/nacional/2015/02/11/1007782, consultado el 25 de agosto de 2020.





Vera, Rodrigo (2019, 5 de diciembre). "Evangélicos consiguen siete mil becas para jóvenes y los 'moralizan' con la Biblia y cartilla de AMLO", *Proceso*. Recuperado de https://www.proceso.com.mx/609587/evangelicos-consiguen-siete-mil-becas-para-jovenes-y-los-moralizan-con-la-biblia-y-cartilla-de-amlo, consultado el 25 de agosto de 2020.

Cecilia Delgado-Molina es doctora en Ciencias Políticas y Sociales (UNAM). Su trabajo de investigación se centra en los cruces iglesias/Estado - creyentes/ciudadanos, en los procesos de formación de las creencias y las identidades y en los abordajes teóricos y metodológicos de estos objetos de estudio. Desde esa perspectiva ha realizado investigación sobre conservadurismos religiosos y los cruces entre religión y violencia. Actualmente es investigadora postdoctoral asociada en el Grupo de Investigaciones en Sociología de la Religión (ISOR) de la Universidad Autónoma de Barcelona. Primer lugar en los Premios Honorarios de la RiFReM 2020 a la mejor tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, publicada por el CRIM UNAM (2020): *¿Y qué podemos hacer?* Habitus *e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos.*



EL ASCENSO POLÍTICO DE LOS ACTORES RELIGIOSOS CONSERVADORES. CUATRO LECCIONES DEL CASO BRASILEÑO

CONSERVATIVE EVANGELICALS AND POLITICS: SOME LESSONS IN THE CASE OF BRAZIL

Geoffrey Pleyers*

Resumen: Los actores religiosos conservadores asumieron un protagonismo político creciente en Brasil y contribuyeron a la elección de Jair Bolsonaro. En complemento de las lecciones políticas de este ascenso, el presente artículo se enfoca en cuatro enseñanzas analíticas. La primera sección cuestiona la idea de un "voto evangélico". Si bien una mayoría de los evangélicos votaron por Bolsonaro, no votaron como bloque, y la polarización de la sociedad brasileña se reflejó dentro de distintas ramas del evangelismo. La segunda parte disputa la relevancia de la afiliación religiosa como una categoría analítica central para aprehender el fenómeno. Detrás de una aparente oposición entre católicos y evangélicos, la batalla se da entre corrientes conservadoras y progresistas que atraviesan cada religión. La tercera parte recuerda que un factor central de este ascenso político se encuentra en un cambio escatológico, que favorece el involucramiento de los feligreses en la arena política. La cuarta sección cuestiona la oposición radical entre gobiernos progresistas y actores religiosos conservadores, y enfatiza la consolidación de éstos en la arena política durante las presidencias del Partido de los Trabajadores.

Palabras claves: religión y política, evangélicos, conservadurismo, Brasil, neopentecostales, voto evangélico.

* Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS); Université Catholique de Louvain (UCLouvain).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 65-84
Recepción: 2 de julio de 2020 • Aceptación: 27 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





CONSERVATIVE EVANGELICALS AND POLITICS:
SOME LESSONS IN THE CASE OF BRAZIL

Abstract: This article argues that the relevant analytical categories to understand the political protagonism of conservative religious actors in Brazil are not the adherence to a church, but rather the conservative and progressive tendencies that go through religious obediences. The argument is sustained by an analysis of the distribution of the presidential elections' voters by religion, won by Jair Bolsonaro and which underlines the importance of the eschatological change operated by the conservative evangelicals in Brazil. They assumed political commitment as a tool for the moral and cultural transformation of society. This long-term project underwent the consolidation of the political protagonism of conservative evangelicals during the terms held by progressive presidents.

Keywords: Conservatism, evangelicals, Brazil, neopentecostals, politics.

En 2016, en lo que muchos analistas consideran como "un golpe de Estado institucional" (Jinkings Murilo, 2016), 52 de los 513 diputados federales brasileños que votaron en el proceso de destitución de la presidenta de la República Dilma Rousseff declararon que lo hicieron en nombre de Dios y por motivos religiosos (Almeida, 2017). Dos años después, el presidente brasileño de extrema derecha Jair Bolsonaro se benefició de un fuerte apoyo de líderes evangélicos conservadores durante la campaña electoral de 2018. Católico, "bautizado" en el Jordán por un pastor neopentecostal (Oualalou, 2019), adoptó como lema de su campaña "Brasil por encima de todo. Dios por encima de todos", y tituló su programa de gobierno "el camino de la prosperidad", en referencia directa a la "teología de la prosperidad" profesada por los pastores neopentecostales.

En estos dos episodios claves de la política brasileña contemporánea, los actores religiosos conservadores desempeñaron un papel clave e invocaron explícitamente su fe como una motivación de su voto y de su acción política. En su artículo "El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora", el destacado politólogo y sociólogo de la religión Joanildo Burity analiza algunos de los principales mecanismos del creciente protagonismo de los evangélicos conservadores en el escenario político brasileño. Muestra la necesidad de situarles en un proceso histórico que, desde los años 1980, dio creciente protagonismo

a los actores religiosos conservadores en la arena política brasileña. La relevancia de su artículo y de sus análisis sobrepasa al caso de Brasil. Los actores religiosos conservadores adquirieron una influencia política creciente en varios países de las Américas y del mundo. Para los que no viven en Brasil y no son especialista de este país, el artículo de Joanildo Burity es una invitación a aprender las lecciones de un proceso religioso, político, cultural y social que llevó a un político menor de extrema derecha a la presidencia de la República del mayor país de América Latina.

En esta perspectiva, la presente contribución combina un análisis del "voto evangélico" en las elecciones presidenciales de 2018 en Brasil con análisis de evoluciones religiosas, políticas y culturales de más largo alcance que constituyen factores mayores de la creciente influencia política de actores religiosos conservadores. Desde el análisis del voto de los feligreses evangélicos en 2018 hasta las evoluciones escatológicas implementadas por una parte de los líderes evangélicos en Brasil muestra que los evangélicos no tienen comportamientos políticos y electorales uniformes. Por lo tanto, argumento que es necesario rechazar "los evangélicos" como una categoría analítica relevante en lo que va del comportamiento electoral y de la relación con la política.

El apoyo de los evangélicos fue decisivo para la victoria electoral del líder de la extrema derecha brasileña. Sin embargo, los evangélicos no actuaron como bloque detrás de su candidatura. Al contrario, la polarización de la sociedad brasileña se reflejó dentro de las distintas ramas del evangelismo y en particular entre los feligreses de las iglesias neopentecostales. Basándome en los sondeos electorales, argumento que la polarización de la sociedad brasileña se refleja entre los correligionarios neopentecostales, ya que adoptaron actitudes contrastadas frente a los dos candidatos a las elecciones presidenciales.

No se trata de negar la religión como factor importante en el escenario político brasileño. Sin embargo, como lo sugiere la segunda sección del artículo, las categorías analíticas relevantes no son la adhesión al catolicismo o a una iglesia evangélica, sino la orientación conservadora o progresista de los feligreses. La batalla que se está dando en Brasil, como en varias regiones del mundo, no opone a los católicos de un lado y a los evangélicos por el otro, sino a corrientes religiosas conservadoras y progresistas que atraviesan las distintas confesiones religiosas.



En la tercera sección mantengo que el principal factor de la creciente presencia política de los neopentecostales y los evangélicos conservadores es un cambio escatológico. Líderes de las iglesias pentecostales y neopentecostales difundieron en Brasil una nueva manera de interpretar las Escrituras que se traduce en un cambio de la relación entre la religión y el mundo, en particular en los asuntos económicos y políticos. La cuarta sección apunta a una lección política del caso brasileño: los actores religiosos conservadores se consolidaron y se volvieron actores políticos mayores en el escenario brasileño durante los mandatos de los presidentes progresistas.

Los evangélicos en la elección presidencial de 2018

La contribución de los evangélicos a la victoria electoral de Jair Bolsonaro en 2018 se ha vuelto una referencia muy citada entre los politólogos y los sociólogos para ilustrar la fuerza que han tomado los evangélicos en el escenario político brasileño.

Dado que la pertenencia religiosa del votante no viene señalada en los resultados electorales, los analistas brasileños se basan en el sondeo preelectoral nacional, realizado por el Instituto Datafolha el 24 y 25 de octubre de 2018, a tres días de las elecciones del 28 de octubre 2018. Los resultados del sondeo se revelaron muy cercanos a la votación en la segunda vuelta y tienen la ventaja de mostrar la distribución de las intenciones de voto por afiliación religiosa. Muestra que los evangélicos otorgaron a Bolsonaro 11.55 millones de votos más, con respecto al candidato del Partido de los Trabajadores, Fernando Haddad. Esto representa un número superior a los 10.72 millones de la suma de los votos que separaron a los dos postulantes en la segunda vuelta de la elección.

Este sondeo queda como uno de los datos más usados entre los analistas para afirmar el respaldo masivo otorgado por los evangélicos a Bolsonaro (ver por ejemplo Diniz, 2018; Oualalou, 2019; Almeida, 2019) y para comprobar el peso de los evangélicos en esta elección, así como su creciente peso como actor de la política brasileña. Por lo tanto, se presenta como un caso ideal para poner a prueba la validez de "los evangélicos" en tanto categoría analítica del comportamiento político y electoral.

Sin embargo, además de la contribución decisiva de los evangélicos a la victoria de Bolsonaro, esta misma tabla apunta también otras enseñanzas que, por menos espectaculares, no son menos relevantes para entender la relación entre religión y política en Brasil (y en otros países). Dos cifras

en particular llevan a cuestionar la homogeneidad interna de las confesiones religiosas en cuanto a sus preferencias electorales.

	Votos a favor de Bolsonaro	*Votos a favor de Haddad*	*Diferencia*
Religión católica	29,795,323	29,630,786	164,446
Religión evangélica	21,595,284	10,042,504	11,552,750
Religiones afro-brasileñas	312,975	755,887	-44,912
Religión espírita	1,721,363	1,457,783	263,580
Otra religión	709,410	345,549	363,862
Sin religión	3,286,239	4,157,381	-871,142
Ateo o agnóstico	375,570	691,097	-315,527
Total de los votos	57,796,074	47,080,987	10,715,087

Tabla1: Distribución del electorado por religión. Diniz Alves (2018), basado sobre el sondeo Datafolha de los 24 y 25 de octubre 2018.[1]

1. Cerca de una tercera parte de los evangélicos (31.74%) votaron en contra de Bolsonaro y a favor de Haddad. Si bien Bolsonaro obtuvo el apoyo mayoritario entre los evangélicos, éstos no actuaron como un solo bloque. A pesar del clima "anti-PT" que dominaba el escenario y los medios brasileños (Bringel y Domingues, 2018), más de diez millones de evangélicos votaron por el candidato petista.
2. Si los evangélicos no fueron unánimes, los católicos aún menos. Sus votos se repartieron en proporciones casi iguales entre ambos candidatos, con una ligera ventaja hacia Bolsonaro. Sin el 50.14% de católicos que votaron por él, no habría ganado las elecciones.

La categoría de "los evangélicos" agrupa a una gran diversidad de iglesias y confesiones. De hecho, datos del mismo sondeo permiten apreciar diferencias significativas entre sus distintas ramas. La tabla 2 revela que el patrón de voto de los evangélicos neopentecostales (49% a favor de

[1] El demógrafo José Eustáquio Diniz Alves (2018) construyó esta tabla aplicando la repartición de las intenciones de voto por afiliación religiosa divulgada en el sondeo Datha-Folho (2018) a los 104.8 millones de votos válidos expresados en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales el 28 de octubre 2018.



Bolsonaro) se acerca mucho más a los católicos (44%) que a otras confesiones evangélicas, particularmente a los pentecostales (62%).

Otra enseñanza importante de este sondeo aparece en los resultados a otra pregunta, mucho menos comentada que la anterior.

Si bien el país siempre ha estado divido entre posiciones sociales y políticas distintas y caracterizado por un racismo y una violencia institucionales (Costa de Almeida, 2019), ha sido seguido por un proceso de creciente polarización después de las protestas de junio de 2013 (Bringel y Pleyers, 2015). Esta polarización incrementa la división de la sociedad brasileña en posturas marcadas por un rechazo radical del campo político adverso. En este sondeo electoral, la polarización se refleja en las altas cifras de rechazo absoluto a los dos candidatos en la vuelta final de las elecciones de 2018. Así, 44% de las personas consultadas no votarían por Bolsonaro bajo ningún motivo, un porcentaje que crece aún más para para el caso de Haddad (52%).

La campaña de Bolsonaro significó tanto un resultado como una intensificación de esta polarización, al punto que mediatizó su cercanía con las iglesias pentecostales y neopentecostales, beneficiándose del apoyo de sus principales líderes políticos, religiosos y mediáticos durante esta campaña tan enfrentada. Los análisis apuntan al impacto determinante del voto de los evangélicos en favor de Bolsonaro, quien no tuvo un apoyo tan claro entre los feligreses de ninguna otra confesión. Los datos parecían comprobar el escenario de una polarización entre las iglesias evangélicas (más la minoría judía) y el resto de la sociedad.

Lo que indica este sondeo es una realidad muy distinta. Si bien demuestra la polarización de la sociedad brasileña, *no actúa sólo entre las diferentes afiliaciones religiosas, sino dentro de cada una de ellas.*

La división de los católicos frente a Bolsonaro, vista en la tabla 1, despliega una primera brecha en este escenario, al constatarse una proporción idéntica y muy alta del rechazo hacia ambos candidatos. De este modo, 48% de los católicos declaran que no votarían por ninguna razón por Bolsonaro, porcentaje que se repite para el caso de Haddad (Tabla 3).

Sin embargo, lo que quiebra el escenario de polarización entre distintas afiliaciones religiosas es el caso de los neopentecostales. El fuerte protagonismo de sus líderes durante la campaña electoral de Bolsonaro, junto con la promoción de temas morales conservadores en la política y los medios brasileños, sugería un apoyo masivo de sus feligreses al candidato.

	Total	*Católicos*	*Total evangélicos*	*Evangélicos tradicionales*	*Evangélicos pentecostales*	*Evangélicos neopentecostales*	*Otros evangélicos*	*Religión espírita, kardecista, espiritualista*	*Religiones afro-brasileñas*	*Religión judaica*	*Ninguna religión*	*Ateos/no creen en Dios*
Bolsonaro (PSL)	48	44	59	58	62	49	59	48	27	54	38	35
Haddad (PT)	38	43	26	27	24	34	28	39	62	35	46	61
Voto blanco, nulo o ninguno	8	8	8	9	8	10	7	11	10	6	12	2
No se sabe	6	6	6	6	7	7	5	3	1	4	4	2
Total en porcentaje	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Base ponderada	9,173	5,092	2,754	1,313	1,076	209	156	313	118	33	682	73
Total en número absoluto	9,173	2,776	2,876	1,487	1,021	215	153	408	165	34	801	10

Tabla 2: Pregunta: El próximo domingo habrá segunda vuelta de las elecciones para el presidente de la República. Si la segunda vuelta de las elecciones fuera hoy, ¿a quién votaría? (Respuesta estimulada y única, en %).
Fuente: Datafolha, 2018: 31.

	Total	*Católicos*	*Total evangélicos*	*Evangélicos tradicionales*	*Evangélicos pentecostales*	*Evangélicos neopentecostales*	*Otros evangélicos*	*Religión espírita, kardecista, espiritualista*	*Religiones afro-brasileñas*	*Religión judaica*	*Ninguna religión*	*Ateos/no creen en Dios*
Votaría seguro por Bolsonaro	46	42	57	56	60	44	60	45	24	53	36	27
Tal vez votaría por Bolsonaro	9	8	9	10	8	9	9	8	9	6	9	8
No votaría de ninguna manera por Bolsonaro	44	48	32	32	29	44	31	46	64	42	54	64
No sabe	2	2	2	2	3	3	0	1	3	1	2	
Votaría seguro por Haddad	37	41	26	25	24	33	29	36	60	35	43	60
Tal vez votaría por Haddad	9	10	9	9	9	12	8	7	9	11	3	
No votaría de ninguna manera por Haddad	52	48	63	64	65	52	62	56	28	65	45	36
No sabe	0	2	2	2	2	3	0	1	4	1	2	
Total en porcentaje	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Base ponderada	9,173	5,092	2,754	1,313	1,076	209	156	313	118	33	682	73
Total en números absolutos	9,173	2,776	2,876	1,487	1,021	215	153	408	165	34	801	100

Tabla 3: "Entre estos candidatos presidenciales, me gustaría que me dijera si votaría seguro, tal vez votaría, o no votaría de ninguna manera." (Respuesta única, en %).
Fuente: Datafolha, 2018: 43.



El sondeo muestra lo contrario, tratándose de una de las ramas más divididas de cara al candidato conservador. Al consultarse tres días antes de las elecciones, 44% de los neopentecostales escogieron la opción "No votaría en absoluto" por Jair Bolsonaro, mismo porcentaje de los que votarían con certeza por él (9% adicional votarían tal vez por él, y 3% no sabían). Mientras que para el caso de Fernando Haddad, 33% votarían "con certeza" por él (37% de los católicos), y el 52% por ningún motivo (el mismo porcentaje entre los católicos) (*Datafolha*, 2018: 43).

Por otro lado, las actitudes de los neopentecostales frente a Bolsonaro y Haddad confirman una cercanía mucho mayor con los electores católicos (46% con certeza y 44% no en absoluto), con cifras casi idénticas, con respecto a las otras ramas evangélicas. De hecho, las cifras sugieren que una categoría aún más relevante, y que revelaría la incidencia de la afiliación religiosa sobre las actitudes de fuerte apoyo o rechazo frente a los candidatos, sería separar los neopentecostales de los otros evangélicos (tradicionales, pentecostales y otros evangélicos), los cuales tienen preferencias mucho más semejantes entre sí (tabla 4).

	Diferencia porcentual entre los evangélicos neopentecostales y		*Diferencia entre todos los brasileños y*		
	los católicos	*los evangélicos (excepto los neopentecostales)*	*los evangélicos neopentecostales*	*los católicos*	*los evangélicos*
Votaría seguro por Bolsonaro	2	14	2	-4	12
No votaría de ninguna manera por Bolsonaro	4	13	0	4	13
Votaría seguro por Haddad	8	8	4	4	12
No votaría de ninguna manera por Haddad	4	12	0	-4	12
Total	18	47	6	16	49

Tabla 4: Diferencias entre los evangélicos neopentecostales, los católicos, los otros evangélicos y la población nacional. Composición por el autor basándose en las cifras de Datafolha (2018: 43) retomados en la tabla 3 y considerando las ponderaciones entre ramas evangélicas.

El dato probablemente más sorprendente de este sondeo es que, entre todas las categorías religiosas, la actitud de los neopentecostales frente a los dos candidatos es la que más se acerca al promedio de los brasileños. En otras palabras, los feligreses neopentecostales estuvieron tan polarizados entre sí como el conjunto de la sociedad brasileña.

Esta polarización interna de los neopentecostales contrasta con la fuerte movilización de sus propios líderes religiosos y políticos detrás de Bolsonaro. A lo largo de la campaña electoral, el candidato de extrema derecha pudo contar con las redes sociales, la experiencia y el apoyo material de las iglesias conservadoras, incluyendo el tercer canal de televisión más importante de Brasil (*Intervozes*, 2019), TV Record. Este canal es parte de un conglomerado que pertenece al fundador y líder de la mayor iglesia neopentecostal de Brasil, el obispo Edir Macedo, de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Si bien es probable que la movilización de estos líderes religiosos tuviera un impacto en una parte del electorado, los resultados de este sondeo sugieren que no lograron unificar a sus fieles detrás de su candidato, y que su efecto fue más bien limitado, tanto entre ellos como hacia el conjunto de la población brasileña.

Resulta necesario contar con más estudios cualitativos y cuantitativos para así explicar y profundizar esta sorprendente polarización interna entre los neopentecostales brasileños, y el contraste con la imagen que dieron los líderes religiosos, políticos y mediáticos de estas iglesias como una base electoral sólida e incuestionable de Bolsonaro. Una hipótesis creíble y que vale la pena comprobar es que este quiebre entre afiliación religiosa y voto de los neopentecostales brasileños puede verse como una extensión en otro ámbito de un fenómeno demostrado por una larga serie de estudios de la religión en América Latina (De la Torre y Martín, 2016): la ruptura de falsa unicidad entre creencia y pertenencia.

Los actores de la batalla

La elección presidencial de 2018 es ampliamente usada para ilustrar la fuerza que cobraron los evangélicos en el escenario político brasileño. Un análisis a profundidad de este sondeo no niega ni el impacto de los evangélicos conservadores en la victoria electoral de Bolsonaro, ni la fuerza que adquirieron en el escenario político brasileño, pero cuestiona la relevancia de "los evangélicos" como unidad de análisis.



Dada su estructuración descentralizada, la ausencia de una autoridad moral común para interpretar las escrituras y la autonomía de sus iglesias, la heterogeneidad interna de los "evangélicos" es vasta en casi todos los temas y preferencias. Joanildo Burity insiste en la heterogeneidad de los evangélicos, "es necesario admitir que no hay un centro irradiador, ya sea de sentido o dirección, de lo que significa ser evangélico. Se ha vuelto una afiliación que reagrupa corrientes muy diversas, en términos de su interpretación de la Biblia, su manera de conectarse al mundo y a la política o sus prácticas". Sin embargo, muchos análisis y estadísticas disponibles sobre participación política siguen apuntando a "los evangélicos" como una unidad analítica, indicando, por ejemplo, a quienes votan y cómo se distinguen de los católicos, cuántos participan como candidatos en cada partido político (Gerardi Dirceu, 2016: 16) o el número de "evangélicos" electos en el parlamento en sucesivas elecciones (Tadvald, 2015).

Adoptar las afiliaciones religiosas como principales categorías analíticas lleva a esconder la heterogeneidad interna de cada confesión. Conduce también a esconder otras divisiones y tensiones que tienen mayor relevancia analítica para entender los actores religiosos brasileños y su relación con la política. Es particularmente el caso de la división entre corrientes conservadoras y progresistas que atraviesa las religiones y las ramas del evangelismo.

La batalla que se está llevando a cabo en Brasil, como en varias regiones del mundo, no opone a los católicos en un lado a los evangélicos en el otro, sino a corrientes conservadoras y progresistas que atraviesan esas religiones y sus iglesias. Los fieles de ambas partes estuvieron divididos en el voto por Bolsonaro, y lo están en innumerables temas. La batalla que vuelve a cobrar gran importancia en el campo político, cultural y societal opone a actores históricos que no corresponden precisamente a iglesias u organizaciones, pero que sí las atraviesan. Estos actores religiosos progresistas y conservadores se pueden interpretar como movimientos sociales, en el sentido dado por Alain Touraine (1981): actores históricos que tienen una visión del mundo y disputan las orientaciones culturales de una sociedad.

Al movimiento religioso progresista que Michael Löwy (1997) identificó como el "cristianismo de la liberación" corresponde otro movimiento el conservador y reaccionario que ha cobrado fuerza en Brasil y en varias regiones del mundo, tanto entre los evangélicos como entre los católicos.

De hecho, hasta el principio de los años 2000, las corrientes católicas conservadoras tuvieron un protagonismo mayor que los neopentecostales en la vida social y política brasileña. Brenda Carranza y Christina Vital da Cunha (2018) muestran por ejemplo cómo, durante los años 1990, los representantes neopentecostales operaron como fuerza de apoyo hacia los católicos conservadores en torno a causas comunes, como la oposición al aborto. Cabe también recordar que "la ideología de género" no es un invento neopentecostal, sino católico (Junqueira, 2017). Surgió a mediados de la década de 1990, en el Consejo Pontificio para la Familia y la Congregación para la Doctrina de la Fe. En 1997, el cardenal Ratzinger publicó el libro *La agenda del género*, que sigue siendo una referencia esencial entre fundamentalistas católicos y neopentecostales para una agenda moral centrada en temas como la oposición al aborto y al matrimonio entre personas del mismo sexo.

Por otra parte, queda claro que todos los evangélicos no son conservadores. Los feligreses luteranos, metodistas y presbiterianos que forman la mayoría de los "evangélicos históricos" se han involucrado en corrientes progresistas, como la teología de la liberación, en proporciones similares a la de los católicos en Brasil (Löwy, 1997, capítulo 8). De hecho, varios representantes de estos "evangélicos históricos" eligieron no unirse al influyente "frente evangélico" o "bancada evangélica" que reagrupa parlamentarios y senadores evangélicos conservadores de distintos partidos.

Entre las enseñanzas de Alain Touraine (1981) para el estudio de los movimientos sociales más relevantes para entender los actores religiosos en el escenario político brasileño es de evitar la confusión entre un movimiento social (considerado como un actor histórico) y una organización concreta. De la misma manera, en Brasil, *las categorías analíticas relevantes no son las iglesias o la adhesión al catolicismo o a una iglesia evangélica, sino las corrientes religiosas conservadoras y progresistas que atraviesan estas iglesias.* La batalla entre actores religiosos conservadores y progresistas no enfrenta a la Iglesia católica con las iglesias evangélicas. Al contrario, atraviesa dichas organizaciones religiosas. Como lo explica Joanildo Burity en su artículo, "fue necesario derrotar segmentos moderados ('progresistas') del campo evangélico, históricos y pentecostales, para que surgiera el rostro francamente reaccionario de una poderosa elite parlamentaria y pastoral". De la misma manera, el giro conservador en el Vaticano, que se fortaleció bajo Juan Pablo II, se tradujo en una lucha en contra de la teología de la libe-



ración junto con a una marginación de los sacerdotes y obispos cercanos a esta corriente en la Iglesia católica brasileña y latinoamericana (Houtart, 2006; Pleyers, 2020).

Un cambio escatológico

En Brasil, como en la mayor parte de los países centro y suramericanos, las nuevas iglesias evangélicas atraen un número creciente de feligreses. En 1980, Brasil contaba 89% de católicos y era uno de los principales espacios del cristianismo progresivo. En el último censo disponible (*Datafolha*, 2016), sólo 50% de la población se identifica como católica y la proporción de "evangélicos históricos" se ha mantenido estable en los últimos 40 años: 6.6% en 1980 y 7% en 2016. Mientras tanto, el número de fieles en las nuevas iglesias evangélicas se disparó. Casi inexistentes en Brasil en 1980, representan el 22% de la población nacional en 2016.

El número creciente de evangelistas y el factor principal del impacto político creciente de las iglesias pentecostales y neopentecostales parecen un factor clave del creciente protagonismo de estos actores en la arena política. El crecimiento del número de feligreses en sus iglesias proveyó una base más amplia para difundir sus discursos a los pastores y candidatos de estas iglesias y permitió juntar más recursos. Sin embargo, la raíz principal del cambio en la influencia política de los neopentecostales se encuentra menos en el cambio cuantitativo que representa el creciente número de feligreses que en un cambio cualitativo: una nueva manera de interpretar las Escrituras, que se traduce en un cambio de la relación entre la religión y el mundo, en particular en los asuntos económicos y políticos. Esta escatología fue desarrollada en Brasil por líderes de iglesias pentecostales y neopentecostales y propone entre otros temas una visión del papel que deberían tener la fe, las iglesias y los creyentes en la vida política.

Históricamente la mayoría de los evangélicos rechazaban explícitamente el mundo y la política, motivados por una ética ascética y puritana orientada a la conquista de la salvación extramundana (Algranati, 2010). En Brasil, hasta los primeros años 1980, la mayoría de las iglesias pentecostales se oponían a la participación política en los procesos electorales (Mariano, 2011). Y hasta en la actualidad, muchos evangélicos separan lo político de lo religioso y evitan ser protagonistas de la escena política.

Cuando el protestantismo invitaba a los creyentes a huir de los valores mundanos para ganar su salvación en la vida eterna, nuevas interpretacio-

nes de las Escrituras surgieron en las iglesias pentecostales y neopentecostales en Brasil y tomaron fuerza a partir de los años 1990, como fue el caso antes en los Estados Unidos. Éstas combinan dos interpretaciones de las escrituras. Por un lado, "la teología de la prosperidad" no insta a los feligreses a rechazar los valores mundanos, al contrario, ve en el éxito material los signos de la bendición divina y la recompensa por los actos virtuosos (y el cumplimiento con el pago del diezmo a su iglesia). Según esta interpretación, si Dios bendice a uno de sus creyentes, le da una "bendición total", y quiere que sea feliz en los diferentes ámbitos de su vida, desde la salud hasta los éxitos profesionales y su situación económica. Por el otro lado, "la teoría del reino" invita a los creyentes "a trabajar activamente para la restauración del reino de Dios en la tierra" (Pérez Guadalupe, 2018: 38; Algranti, 2010). Los feligreses deben contribuir a la transformación de la sociedad en su conjunto y no sólo de la comunidad de creyentes, como es el caso de las comunidades evangélicas históricas, según lo explica el obispo fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios, Edir Macedo, en su influyente libro *Plan de poder. Dios, los cristianos y la política* (2008).

Lecciones políticas del éxito de los actores religiosos conservadores durante los gobiernos del PT

Como lo recuerda Joanildo Burity en su contribución, la llegada de Bolsonaro a la presidencia de Brasil con el apoyo de varias iglesias neopentecostales y evangelistas conservadoras es la culminación de un largo proceso que comenzó en los años 1980. Ya en 1986, doce neo-pentecostales fueron elegidos para el Congreso Federal. En las dos últimas décadas del siglo XX, los neopentecostales se involucraron gradualmente en la esfera pública. Sus miembros ingresaron en diferentes partidos políticos y contribuyeron a fundar algunos (Machado y Burity, 2014). Durante estas cuatro décadas, los actores religiosos conservadores, y en particular los neopentecostales, mostraron una extraordinaria capacidad de adaptación al sistema político brasileño y a los cambios sucesivos de las relaciones de fuerzas en el escenario político del país.

Una lección política mayor del caso brasileño reside en la consolidación de estos actores y de su impacto político, cultural y social durante los mandatos de los presidentes progresistas Lula da Silva (2003-2010) y de Dilma Rousseff (2011-2016).



Si ahora los actores políticos reaccionarios acusan al Partido de los Trabajadores de todos los pecados de Brasil, en su época los representantes neopentecostales y evangélicos conservadores se acomodaron a los gobiernos del PT y lograron reforzar su presencia y su peso a lo largo de estos 13 años (Tadvald, 2015). La Iglesia Universal del Reino de Dios, principal iglesia neopentecostal en Brasil, entró en el gobierno petista desde 2003, primero a través del Partido Liberal (PL) y luego a través del Partido Republicano Brasileño (PRB). Permaneció en el gobierno hasta unas semanas antes de la destitución de la presidenta Dilma Roussef (Almeida, 2019). Marcello Crivella, obispo de la Iglesia Universal del Reino de Cristo y sobrino de su fundador, participó en la fundación del Partido Republicano Brasileño (PRB), que se desempeñó como un aliado de Lula durante dos de sus mandatos presidenciales; luego fungió como Ministro de Pesca y Agricultura en el gobierno de Dilma Rousseff entre 2012 y 2014, antes de ser alcalde de Río de Janeiro en 2016.

Una herramienta mayor de la consolidación de la influencia de los evangélicos en el escenario político brasileño es el Frente Parlamentario Evangélico, que se constituyó en 2003, al principio del primer mandato presidencial de Lula. Se trata de una agrupación de diputados y senadores de varias iglesias evangélicas electos por distintos partidos políticos (Trevisan, 2013). La influencia de ese frente creció considerablemente durante las presidencias del PT. Se destacó por su gran eficacia en las negociaciones políticas con el gobierno nacional (Machado, 2012). La composición muy fragmentada de las cámaras de diputados y del senado implica que el gobierno tiene que buscar alianzas con distintas fracciones para la adopción de las políticas y las leyes que promueve. Los gobiernos de coalición bajo las presidencias del PT encontraron en el frente evangélico un aliado necesario para apoyar varias leyes sociales a favor de las poblaciones más precarias. Por otra parte, el PT cedió en cuestiones que eran centrales en la agenda de los actores religiosos conservadores. Durante sus mandatos, los presidentes progresistas utilizaron los asuntos vinculados con el género como moneda de cambio para negociar con los conservadores. Han renunciado a las políticas públicas de género para mantener el apoyo de los evangélicos en otras áreas (Mattos, 2019).

Entre los mayores logros del frente evangélico está la cancelación de una libreta contra la homofobia destinada a las escuelas públicas en mayo de 2011. En confluencia con los ataques de los actores religiosos conser-

vadores en contra de lo que designaron como "la ideología de genero", el entonces diputado Jair Bolsonaro califico el programa contra la homofobia iniciado por el gobierno PT en 2004 como *Kit-gay*. En 2011, los parlamentarios evangélicos y católicos conservadores amenazaron con bloquear las políticas económicas y sociales del gobierno si la cartilla se distribuía en las escuelas. Aunque la cartilla fue aprobada como material educativo y ya impreso, la presidenta tuvo que ceder a la presión. Otra victoria de la bancada evangélica fue el nombramiento de Marco Feliciano, un pastor de la iglesia neopentecostal "Catedral del Avivamiento", conocido por sus declaraciones homofóbicas, a la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara de Representantes en 2013 (Tadvald, 2015). Además de las más notables victorias legislativas del frente evangélico, su protagonismo reside en innumerables proyectos de ley y enmiendas parlamentarias formulados por los evangélicos. Como indican Brenda Carranza y Christina Vital da Cunha (2018: 489) estos proyectos de ley no se tienen que evaluar sólo en términos de eficacia para aprobar estas propuestas, sino como un modo de acción basado en la producción de hechos políticos para colocar los temas relacionados con el "Reino de Dios" en el centro del debate público.

Fortalecer las iglesias neopentecostales y otros actores religiosos conservadores nunca ha sido el objetivo de los gobiernos del PT. Al contrario, Lula pertenece desde hace décadas y hasta hoy a una pastoral operaria, un grupo de creyentes católicos de la corriente de la teología de la liberación. Sin embargo, la consolidación de estos actores ocurrió durante los mandatos de los líderes progresistas y queda como parte de su legado. Sin compartir la agenda moral conservadora, los presidentes progresistas iniciaron colaboraciones con las iglesias evangélicas, y entre ellas sus ramas más conservadoras, para implementar programas sociales, y les abrieron espacios como protagonistas para poner en marcha los programas del gobierno u ocupar un número creciente de canales de radio y televisión. Negociaron y aprovecharon cada oportunidad para fortalecer su influencia política y colocar su agenda moral como un elemento central del debate público y del espacio político brasileño.

Conclusión

Por su historia, tamaño, cultura, peso internacional e idioma, Brasil ha sido un país aparte en América Latina. Así, es importante tomar en cuenta las especificidades del país para entender el éxito de los actores religiosos



conservadores, y en particular de algunas iglesias pentecostales y neopentecostales, como actores culturales, sociales y ahora políticos. Sin embargo, en lo que se refiere a la influencia creciente de los neopentecostales en el escenario político, Brasil está lejos de ser un caso aislado en el hemisferio americano (Pérez Guadalupe, 2018).

Es más, las iglesias neopentecostales brasileñas hacen mucho más que participar en una tendencia continental y global. Se han vuelto un actor importante de este proceso en el ámbito internacional. Las principales iglesias neopentecostales brasileñas se han ido extendiendo por varios países latinoamericanos, así como en Estados Unidos, Portugal y otros países europeos y africanos. Tal como en la década de los noventas los analistas se referían a la "exportación del evangelio americano"[2] a propósito del exitoso proselitismo internacional de los nuevos evangélicos estadounidenses, hoy existe una dinámica similar y en plena expansión para "exportar el evangelio brasileño". Junto con los pastores, obispos y flujos financieros neopentecostales, también circulan los métodos para convencer a los fieles, los medios de comunicación, y una manera de interpretar las Escrituras que los incita a apoyar a sus correligionarios, tanto en las elecciones como en la política institucional.

Sacar las enseñanzas del éxito político, social y cultural de los actores religiosos conservadores en Brasil es, por lo tanto, una tarea relevante mucho más allá de los círculos de especialistas de Brasil o de estudiosos del fenómeno religioso.

Siguiendo a Joanildo Burity, es indispensable complejizar el análisis más allá del fenómeno electoral que fue la elección de Jair Bolsonaro. Este artículo se enfocó en factores explicativos en cuatro ámbitos que proporcionan una perspectiva más compleja y multidimensional del ascenso político de una parte de los actores religiosos conservadores en Brasil. Cuestionó cuatro perspectivas analíticas que a menudo presiden las interpretaciones del proceso que llevó a actores evangélicos conservadores a asumir un fuerte protagonismo político en Brasil.

En el ámbito electoral, se cuestionó la relevancia de análisis en términos de "voto evangélico". Si bien una mayoría de los evangélicos votaron para Bolsonaro, un análisis más fino del principal sondeo electoral muestran que la polarización de la sociedad brasileña se refleja menos en el

[2] "Exporting the American Gospel" (Brouwer, Gifford y Rose, 1996).

contraste de las posturas entre neopentecostales y católicos que dentro de las distintas ramas del evangelismo y en particular entre los feligreses de las iglesias neopentecostales.

En el ámbito político, se cuestionó la relevancia de la afiliación religiosa como una categoría analítica central para aprehender el creciente impacto de los actores religiosos conservadores. Detrás de lo que se presenta a menudo como una pugna entre católicos y evangélicos, se está jugando una batalla entre corrientes conservadoras y progresistas que atraviesan cada religión y sus distintas iglesias.

También conviene recordar que la interpretación de las Escrituras es un elemento fundamental para entender estos actores. En esta perspectiva, el cambio escatológico ocurrido en varias iglesias evangélicas brasileñas, que fomentaba el compromiso político de los fieles para implementar sus convicciones, constituye un factor clave en el ascenso político de los actores religiosos conservadores.

Finalmente, la consolidación de los actores religiosos reaccionarios en la arena política durante las presidencias del Partido de los Trabajadores cuestiona la oposición radical entre los actores religiosos conservadores y los gobiernos progresistas y queda como una lección política para los gobiernos progresistas. Los presidentes Lula y Dilma Rousseff asumieron colaboraciones con actores religiosos reaccionarios para llevar a cabo sus programas sociales. Les abrieron espacios como protagonistas en las arenas social, política y mediática, al punto que la consolidación de los actores religiosos conservadores como un protagonista mayor de la política y de la sociedad brasileña quedó como una herencia de las presidencias del Partido de los Trabajadores. Los actores conservadores aprovecharon cada espacio y cada oportunidad política para difundir su agenda moral y política, consolidando su influencia y su protagonismo con un éxito que pocos habían previsto.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (2010). *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: CICCUS.



Almeida, Ronaldo (2017). "Os deuses do parlamento", *Novos estudos do* CEBRAP, núm. especial: Dinâmicas da Crise, pp. 71-79. https://doi.org/10.25091/S01013300201700040008
— (2019). "Bolsonaro Presidente", *Novos estudos do* CEBRAP, vol. 38, núm. 1, pp. 185-213.
Bringel, Breno y Mauricio Domingues José (2018). *Brasil: Cambio de era.* Madrid: Catarata.
— y Geoffrey Pleyers (2015). "Junho de 2013… dois anos depois: polarização, impactos e reconfiguração do ativismo no Brasil", *Nova Sociedade*, vol. 2015, núm. 2, pp. 4-17. Recuperado de http://hdl.handle.net/2078.1/172074, consultado el 28 de agosto de 2020.
Brouwer, Steve, Paul Gifford y Susan Rose (1996). *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism.* Nueva York: Routledge.
Carranza, Brenda y Christina Vital da Cunha (2018). "Conservative Religious Activism in the Brazilian Congress: Sexual Agendas in Focus", *Social Compass*, vol. 65. núm. 4. pp. 486-502. https://doi.org/10.1177/0037768618792810
Costa de Almeida, Brena (2019). *Quando é na favela e quando é no asfalto: controle social repressivo e mobilizações entre lugares de luta* [Tesis de doctorado]. Río de Janeiro: Pontifica Universidade Católica do Rio de Janeiro.
Datafolha (2016). *Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil,* PO*813906.* Sao Paolo: Instituto Datafolha.
— (2018, 25 oct.) *Eleições 2018. Intenção de voto para presidente da República. 2° turno.* Sao Paolo: Instituto Datafolha. Recuperado de http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/10/26/3416374d208f7def05d1476d05ede73e.pdf, consultado el 28 de agosto de 2020.
Diniz Alves, José Eustáquio (2018, 31 de octubre). "O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro", *EcoDebate*. Recuperado de www.ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves, consultado el 28 de agosto de 2020.
Gerardi, Dirceu, André (2016). "Parlamentares evangélicos no Brasil: perfil de candidatos e eleitos a deputado federal (1998-2014)", *Observatório de elites políticas e sociais do Brasil*, vol. 3, núm. 14, pp. 1-18.
Houtart, François (2006). "Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI frente a América Latina", *Nueva sociedad*, núm. 198, pp. 32-41.

Intervozes (2019). "Media Ownership Monitor: TV Record", *Media Ownership Monitor Brasil.* Recuperado de https://brazil.mom-rsf.org/es/medios/detail/outlet/record-tv/, consultado el 31 de agosto de 2020.

Jinkings Murilo, Ivana (coord.) (2016). *Por que gritamos golpe?* Sao Paulo: Boitempo.

Junqueira, Rogério (2017). "Ideologia de gênero": a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma "ameaça à família natural", en Paula Regina Costa Ribeiro y Joanalira Corpes Magalhães (org.), *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*. Río Grande: Ed. da FURG, pp. 25-52.

Löwy, Michael (1997). *La guerre des dieux.* París: Éditions du Félin.

Macedo Edir (2008). *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política.* Río de Janeiro: Nelson.

Machado, Maria das Dores Campos y Joanildo Burity (2014). "A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos", *Dados* vol. 57, núm. 3, pp. 601–631. https://doi.org/10.1590/00115258201419

— (2012). "Evangelicals and Politics in Brazil: the case of Rio de Janeiro", *Religion, State & Society*, vol. 40, núm. 1, pp. 69-91. https://doi.org/10.1080/09637494.2012.653137

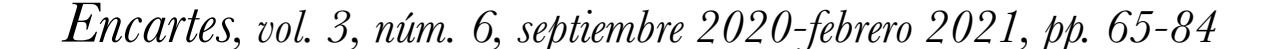
Mariano, Ricardo (2011). "Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um Balanço", *Perspectiva Teológica*, vol. 43, núm. 119, pp. 11-36. https://doi.org/10.20911/21768757v43n119p11/2011

Mattos, Amana (2019). "Discursos ultraconservadores e o truque da "ideologia de gênero": gênero e sexualidades em disputa na educação", *Revista de Psicologia Política*, vol. 18, núm. 43, pp. 542-551.

Oualalou, Liana (2019). "Los evangélicos y el hermano Bolsonaro", *Nueva Sociedad*, núm. 280, pp. 68-77.

Pérez Guadalupe, José Luis (2018). "¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos", en José L. Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (coord.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos, pp.11-107.

Pleyers, Geoffrey (2020). "A 'guerra dos deuses' no Brasil. Da teologia da libertação à eleição de Bolsonaro", *Educação & Sociedade*, vol. 41, pp. 1-17. https://doi.org/10.1590/es.233566





Tadvald, Marcelo (2015). "A reinvenção do conservadorismo: Os evangélicos e as eleições federais de 2014", *Debates do NER*, vol. 1, núm. 27, pp. 259-288. https://doi.org/10.22456/1982-8136.56482

Torre, Renée de la y Eloísa Martín, (2016). "Estudios sobre religión en América Latina", *Annual Review of Sociology*, vol. 42, núm. 1, pp. 1-21. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-011618-115530

Touraine, Alain (1981). *The Voice and the Eye.* Cambridge: Cambridge University Press.

Trevisan, Janine (2013). "A frente parlamentar evangélica: força política no estado laico brasileiro", *Numen: revista de estudos e pesquisa em religião*, vol. 16, núm. 1, pp. 581-609.

Geoffrey Pleyers es investigador del FNRS y profesor de sociología en la Universidad Católica de Lovaina, donde dirige el grupo de investigación SMAG – Movimientos sociales en la era global y el grupo interdisciplinario de investigación sobre América Latina (GRIAL). Es vicepresidente para la investigación de la Asociación Internacional de Sociología. Entre sus principales publicaciones figuran los libros *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age* (Cambridge, Polity Press, 2011) y *Movimientos sociales en el siglo XXI* (Buenos Aires, CLACSO, 2018) y artículos como "A guerra dos deuses no Brasil. Da teologia da libertação à eleição de Bolsonaro" (*Educação & Sociedade*, 2020) y "The pandemic is a battlefield. Social movements during the COVID-19 lockdown" (*Journal of Civil Society*, 2020). Ha coordinado quince libros o números de revistas, incluyendo, con Breno Bringel, *Alerta Global. Política y movimientos frente a la pandemia* (CLACSO, 2020).



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

COMENTARIOS AL TEXTO DE JOANILDO BURITY: DESAFÍOS PARA LOS TIEMPOS ACTUALES*

COMMENTS ON THE TEXT BY JOANILDO BURITY: CHALLENGES FOR CURRENT TIMES

Patricia Birman**

Resumen: El objetivo del texto es promover un diálogo con el artículo "El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora", de Joanildo Burity. Al valorar positivamente las hipótesis del artículo, relacionadas con el crecimiento evangélico en Brasil, busca dialogar con ellas desde una perspectiva antropológica. Con este fin, explora cuestiones relacionadas a la difusión de la cultura evangélica, su heterogeneidad y sus afinidades con las prácticas culturales periféricas. Invita el lector a considerar la importancia del militarismo que se desarrolla en los centros urbanos brasileños como parcialmente responsable del papel de mediación de las iglesias evangélicas y, en consecuencia, como importante para su construcción hegemónica. También sugiere que reflexionar sobre las relaciones de género puede contribuir a una mejor comprensión de las formas políticas que ahora adopta el proyecto populista para construir el país como una nación evangélica.

Palabras claves: evangélicos, militarización, conservadurismo, diferenciación de género, periferias.

COMMENTS ON THE TEXT BY JOANILDO BURITY: CHALLENGES FOR CURRENT TIMES

Abstract: The aim of this text is to promote a dialogue with the article "The evangelical people: Hegemonic construction, minority disputes and conservative reaction" by Joanildo Burity. By giving a positive valuation of the article's hypotheses, in relation to evangelical growth in Brazil, it seeks to have a con-

*Traducción del portugués al español: Renée de la Torre.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 85-101
Recepción: 20 de mayo de 2020 • Aceptación: 24 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



versation with them from an anthropological perspective. With this in mind, it explores matters related to the promotion of evangelical culture, its heterogeneity and its affinities with peripheral cultural practices. It invites the reader to consider the importance of the militarism that unfolds in Brazilian urban centers as partially responsible for the role as mediator played by evangelical churches and, in consequence, as important for their hegemonic construction. It also suggests that reflecting upon gender relations can contribute to a better comprehension of the political forms now adopted by the populist project to build the country as an evangelical nation.
Keywords: Evangelicals, militarization, conservatism, gender differentiation, peripheries.

Conversar sobre este texto de Joanildo con los lectores no es una tarea fácil. De hecho, significó un gran desafío que se incrementó aún más en el marco impuesto por COVID-19. Más en Brasil que en Argentina, la pandemia genera un número creciente y aterrador de muertes que se alía con el fracaso del servicio público, además del comportamiento amenazante y autoritario del presidente de la República. Y todos los días la crisis empeora. Aquí, en Brasil, hemos aprendido que lo inimaginable de hoy viene siendo superado por el de mañana, con la profundización de un régimen autoritario y mortal, que aprovecha la crisis de salud en la que estamos inmersos. Pero no perderemos la esperanza. Por lo tanto, dialogar con Joanildo Burity a partir de un texto brillante, original y consistente también nos llevará, a pesar de las dificultades, a otro plano de vida, uno en el que el trabajo intelectual es importante y nos permite reflexionar sobre posibles formas de salir de situaciones como éstas.

Se trata de un trabajo de reflexión denso y estimulante. Presenta una imagen histórica del crecimiento de las vertientes pentecostales en Brasil y, en cierta medida, en América Latina, considerándolo a través de los instrumentos teóricos que en resumen serían : la noción de *pueblo* y *populismo*, de *minorización*, construidas a través del concepto de la política de Rancière (1996), operado como una *lógica populista*, elaborada por Laclau (2005). Una nueva hegemonía nacional a través de los horizontes abiertos por los grupos evangélicos está ahora en la agenda. Joanildo Burity, en este artículo como en otros, no se permite soluciones fáciles y se ubica lejos de cualquier marco determinista y de interpretaciones previamente establecidas (Burity, 2006, 2018). La apertura de posibles caminos, por un

lado, y la combinación de intereses y perspectivas, en ciertos momentos históricos, por el otro, dieron lugar al predominio de la perspectiva pentecostal conservadora, combinada con un proyecto autoritario de naturaleza nacional, engendrado como una *lógica populista* que ha conquistado la hegemonía entre los sectores religiosos y otros sectores de la sociedad. Este proyecto ahora disputa en el ámbito nacional la constitución del país como una *nación evangélica*.

El texto es convincente, lo que no fue una sorpresa, de hecho, conociendo el trabajo analítico del autor. Estando de acuerdo con sus tesis, mis comentarios irán en la dirección de amplificar ciertas cuestiones, provocando más preguntas a partir de una lectura asociada con una perspectiva antropológica.

Él sostiene que el crecimiento evangélico conservador fue posible debido a la construcción de una *lógica populista*. Esta *lógica* que tenía al actor evangélico como su protagonista central demostró ser capaz de ir más allá de los límites del campo religioso y agregar demandas heterogéneas, en el plano social, religioso y político. Fueron los conservadores quienes lograron, a partir de los años ochenta en Brasil, construirse como un pueblo que gradualmente ganó legitimidad y protagonismo en la esfera política y religiosa. Burity llama la atención sobre la alianza que se forjó entre la elite evangélica y las fuerzas políticas de la extrema derecha que hoy gobiernan el país. El conservadurismo de ayer coquetea con el autoritarismo actual. Cabe señalar que el periodo postelectoral ha privilegiado la eliminación de los derechos además de promover una enorme crisis en las estructuras democráticas conquistadas por la Constitución de 88.

El texto aborda una cuestión de suma importancia, la cual nos interesa a todos en este momento: ¿podrá el actor evangélico, que surgió como el sujeto principal de este populismo, junto con todas las fuerzas políticas que lo apoyan (y son respaldadas por él) hacer valer sus aspiraciones hegemónicas antidemocráticas y construir el país como una *nación evangélica*, asociada con las elites dominantes del país? ¿Puede este proyecto ganar y estabilizarse? No hay forma de predecir el resultado de los enfrentamientos en curso. Y el autor nos invita a reflexionar sobre el juego y las posibilidades que están abiertas.

El eje de este artículo es el proceso de constituir esta *lógica populista*. Para ello explora varios momentos históricos, diferentes contextos políticos y algunas de sus disputas. La aparición de los "evangélicos" como



"pueblo", a través de la derrota de los protestantes históricos y del catolicismo actual, la transformación de los pentecostales de "individuos fuera del mundo" en protagonistas de la acción política en la esfera pública dio lugar a procesos electorales con una participación cada vez mayor de este grupo religioso y, finalmente, a la creación de una bancada parlamentaria evangélica en el Congreso Nacional. Como se sabe, ésta ha adquirido más poder en el ámbito político y social. La descripción de este camino político-religioso deja en claro cómo los ganadores de estas luchas y maniobras políticas pudieron constituir a *los evangélicos* como sujetos políticos a través de la *lógica populista*. *Los evangélicos* se constituyeron así como aquellos que llegaron a encarnar al pueblo, "los excluidos" de la nación. Cada vez más evangélicos, en nombre del *pueblo evangélico*, se manifestaron como actores político-religiosos que forjan un nuevo proceso de subjetividad política. No ganaron simplemente dentro de una esfera política restringida, en el Congreso Nacional, ni se limitaron al campo a las iglesias hegemónicas. Pero los actores se hicieron en esta trama, inmersos en la capilaridad que las pequeñas iglesias tienen en los barrios populares. Por lo tanto, con el alcance significativo de su papel político, lograron forjarse a sí mismos como mediadores, con un alcance variable, entre las políticas públicas y aquellos cuya experiencia de vida históricamente los llevó a verse a sí mismos como "los excluidos" de todas los matices.

La *lógica populista*, como instrumento teórico movilizado por Joanildo Burity, supone una relación de antagonismo entre los "excluidos" y los "otros". La realización, aunque momentánea, de un vínculo entre "los evangélicos" como "pueblo" de "los de abajo" se convirtió en un proceso de transformación de la nación que comenzó a incluir a "los evangélicos" como "pueblo". El artículo vincula la lógica política del populismo con la noción de *política* propuesta por Jacques Rancière (1996). No pretendo reproducir el trabajo teórico de estos autores, sino llamar la atención sobre un aspecto valorado, a saber, el carácter de ruptura que la noción de política adquiere con Jacques Rancière y se refuerza en el análisis de Burity. Para el filósofo francés, cuando la desigualdad se desnaturaliza, pone en jaque a aquellos que no cuentan en ese orden; exigen *su parte*, la *parte de los que no tienen parte*.

En resumen, los evangélicos han surgido como un pueblo de los *sin parte*, los *de abajo* o que, de manera difusa y con diferentes contornos, tienen una fuerte relación con los antagonismos de clase que a menudo no

son visibles ni considerados en la esfera pública. Hasta cierto punto, sus formas de pertenencia pudieron combinarse con diferentes movimientos políticos y asociativos, como señala Burity. En resumen, los movimientos de los *sin parte*, los estructuralmente dominados en la vida social, fueron y son aquellos que en muchas y pequeñas circunstancias se encontraron en antagonismo con grupos dominantes, como el patrón, el obispo, el capataz, por ejemplo, o incluso con los traficantes, la policía corrupta y el alcalde, etc., todos integrados de diferentes maneras en una *nación católica* (Novaes, 1985; Boyer, 2008). Entre esos actores *los evangélicos* se hicieron progresivamente presentes como motor de reclamos y deseos de igualdad. El antagonismo como *política*, en el sentido atribuido por Jacques Rancière, hace del movimiento del *pueblo evangélico* una manifestación entre muchas arraigadas en la vida social que pasan por el cuerpo, los afectos, lo cotidiano, y por la memoria de luchas y sufrimientos. Como resultado, destaca Burity, se da la generación de *cadenas de equivalencia* entre evangélicos y diferentes grupos y asociaciones heterogéneos en muchos niveles de acción política relacionados con los "sin parte".

Por lo tanto, la política se hace presente en muchas situaciones dentro de los juegos de fuerzas a escala local, como una micropolítica, en general, restringida a espacios pequeños, asociada con el papel de las personas apenas visibles en la esfera pública. Sus movimientos, que articulan diversos colectivos, básicamente no excluyeron, ni excluyen, hasta hoy, a los religiosos evangélicos. El proceso de redemocratización en el país favoreció, señala Burity, la aparición de movimientos plurales que no han dejado de convivir con los evangélicos. La condición evangélica, por supuesto, agregó, en gran medida, cualidades específicas, un estilo, una moral no siempre activada pero reconocida. Un repertorio político en torno a "derechos", identificado por evangélicos y no evangélicos, comenzó a incluir con otras connotaciones los discursos emanados de las iglesias. Burity tiene razón cuando señala la apertura de esta identidad religiosa, su capacidad de ser producida y reproducida en infinitos movimientos y significados heterogéneos.

Valoremos las consecuencias del surgimiento del "pueblo evangélico" como categoría y fuerza política. Se trata, señalo, del crecimiento de una elite religiosa que comenzó a participar de manera cada vez más orgánica en los dispositivos para gestionar la vida social. De hecho, los evangélicos se han atrincherado en las máquinas y las tecnologías del Estado y, de esta



manera, han producido nuevas formas de participación, expresión cultural y política en la sociedad. Lo que significa que la participación de las iglesias y sus representantes políticos en muchos frentes gubernamentales ha aumentado.

Reforcemos el argumento de Joanildo que señala dos tendencias político-religiosas con respecto al surgimiento del "pueblo evangélico" como "excluido". Una tendencia más conectada con los intereses corporativos de las iglesias y otra más asociada con la activación de los evangélicos como pueblo en convergencia con los "de abajo".

La tendencia corporativa, de hecho, es la más capaz de manejar la conducta de los religiosos. Desde el lugar que se les reconoció como legítimos protagonistas de los "excluidos de la nación católica", pasaron con el tiempo a acumular medios de intervención política y social, cultivando formas de gobierno. En efecto, eligieron representantes para el Congreso Nacional, estructuraron un frente parlamentario, hicieron alianzas políticas con partidos de derecha, de centro e izquierda en el Congreso Nacional y lograron defender los intereses de sus iglesias en el plano económico y social, asociándose con ruralistas, empresarios y banqueros en diferentes gobiernos. Joanildo Burity, al destacar este frente político como la cara corporativa de la construcción del "pueblo evangélico", nos hace pensar en las relaciones que se constituyeron con la otra cara evangélica, aquella más claramente asociada con los "excluidos", los "sin parte", los "de abajo".

De hecho, no es difícil señalar que los protagonistas de esta elite evangélica se han beneficiado de los poderosos medios financieros y empresariales y han acumulado más y más riqueza y poder. A través de las alianzas que cultivaron, también avanzaron ampliamente en el dominio de los medios, obteniendo concesiones de radio y televisión a escala nacional. ¿Es posible afirmar que los evangélicos aquí, es decir, los líderes de las grandes iglesias, sus parlamentarios y sus negocios lograron integrarse a la llamada elite nacional de manera estable? El análisis de Burity indica cómo los evangélicos han ganado un lugar significativo tanto en el campo estrictamente religioso como en las esferas del poder estatal, comercial y mediático. Superaron el monopolio católico con una poderosa máquina político-económica-religiosa, excluyeron a los protestantes progresistas y se establecieron en la esfera pública, operando a toda velocidad. Así nacieron las modalidades para la elaboración de *una nueva subjetividad política* basada en la religión.

Una cuestión importante surge, por lo tanto, de la inserción de los *evangélicos* en la élite política dominante y las conexiones que mantienen con el lenguaje de ruptura evangélico, tan fundamental para la afirmación de los *evangélicos* como *Pueblo* de *los que no tienen parte*.

La subjetividad política de la que habla Joanildo Burity, por lo tanto, también es desarrollada por la asociación de los evangélicos con la máquina gubernamental. Éstos comenzaron a funcionar en muchos campos como un instrumento de gobernabilidad desde una perspectiva conservadora y normativa. El sujeto político evangélico habría surgido, entonces, enfatizo, con una doble marca: la que surge de la revuelta y de la ruptura, es decir, de la promoción de la política, y también la tejida por el compromiso con la policía (en el sentido atribuido por Rancière [1996], es decir, que se confunde con el trabajo de gestión y de gobierno del *statu quo*) a través de la aceptación obediente de las conveniencias que emanan de los acuerdos políticos hegemónicos. La forma conservadora de actuar se combina, creo, con la aceptación naturalizada de las prácticas autoritarias que regulan la vida social, cuyos efectos perjudiciales recaen principalmente en la inseguridad y la precariedad de los territorios populares que también reúnen a evangélicos asociados con la defensa de los "derechos", como ya se dijo.

Un punto importante a tener en cuenta: las iglesias evangélicas conservadoras nunca se han opuesto a la militarización de la vida social (ver Telles, 2019; Birman y Leite, 2018). Antes, aplaudieron y también la convirtieron en una forma de acción. Las prácticas de violencia, como muertes, torturas y encarcelamientos masivos a través de intervenciones de las fuerzas armadas (ejército y policía militar) permitieron a las iglesias manejar una adecuación conservadora, en línea con las actuales prácticas militarizadas.[1] Aceptaron una "guerra" en contra de los pobres y se pu-

---

[1] En Río de Janeiro el envío de las Fuerzas Armadas para mantener el orden es de uso continuo. El Dispositivo de Garantía de la Ley y el Orden (GLO), que permite el uso del ejército, ha estado en uso constante desde su aprobación. Consideramos (Birman y Leite, 2018: 33) que "estar en guerra significa, en el Río de Janeiro de ahora, no más combates puntuales con delincuentes a través de incursiones policiales militares en favelas, en las que nunca se consideró la protección a los residentes, sino un nuevo modo de guerra asimétrico, en la medida en que los enemigos a partir de ahora incluyen explícitamente a la población local". En noviembre de 2019, el gobierno de Bolsonaro envió un pro-



sieron a disposición para salvar a sus víctimas de la muerte, los residentes de las periferias, a través de varios proyectos de asistencia social (Birman y Machado, 2012; Machado, 2013). En otras palabras, la acción evangélica creó importantes vínculos comunitarios a través del trabajo de mediación que involucra situaciones críticas y amenazantes de los habitantes de las periferias. Estos vínculos están altamente dimensionados por el trabajo de difusión de los medios de comunicación, lo que les da un poder peculiar (Machado, 2013). Aunque existe una heterogeneidad de valores en el campo evangélico, de alguna manera se encuentra encubierta por el activismo estridente y abrumador de las iglesias conservadoras que ganan, además, amparo estatal y paraestatal. Los resultados de esta nueva hegemonía son señalados por Burity en el campo de la cultura y la vida social en localidades periféricas. La cultura mediática que se desarrolló a finales del siglo pasado (ver Appadurai, 2001) propició la aparición de nuevas formas de mediación, también religiosas (*cf.* Giumbelli, Rickli y Toniol, 2019), que potenciaron la presencia evangélica en la esfera pública y contribuyeron a difundir ampliamente sus valores y lenguajes.

Según Burity, “el lenguaje del pentecostalismo proporcionó un vocabulario moral para enfrentar la violencia, la pobreza, la pérdida de los lazos comunitarios, la negación de la dignidad y la autoestima de las personas vulnerables”. La pregunta que queda se refiere a su eficacia. ¿Será que el uso y el conocimiento socialmente compartido de este lenguaje implica adhesión y sumisión a los valores religiosos que circulan a través de su vocabulario?

¿En qué medida el “pueblo evangélico” responde adecuadamente a los requisitos normativos de las iglesias conservadoras y se aleja de las manifestaciones de la política, en términos de Rancière? ¿Cómo es el lenguaje del pentecostalismo utilizado por la gente “común”, que no pertenece a las iglesias? Y, finalmente, ¿cómo se han unido efectivamente estas dos caras constitutivas del “pueblo evangélico”, la política y la policía, en las periferias?

---

yecto de ley que exime de castigo a los agentes de seguridad y al personal militar en las operaciones de GLO. Para terminar con este comentario, nos referimos a la elección del gobernador de Río de Janeiro que basó su campaña en la alianza con Bolsonaro y en la necesidad de matar a los bandidos de la ciudad “disparando a la cabeza”.

¿Es posible considerar que el proceso electoral impuso a los evangélicos (y a la población) tener una "desafiliación" de la política, considerada por los conservadores como el lugar de todos los males? ¿Ansían los religiosos (como leemos en el texto) la afiliación evangélica de la nación como el medio para hacer de la policía el principal instrumento (religioso) para gobernar el país, excluyendo a los enemigos de Dios que están en todas partes? (Sant'ana, 2017).

No es posible predecir el futuro, se sabe. Al no aceptar ninguna perspectiva teleológica, el texto nos dirige a discutir las brechas propias de una sociedad heterogénea como la brasileña: las fisuras, las formas de resistencia, las pequeñas y grandes desobediencias que se pueden valorar para que ayuden a reflexionar sobre las agencias, a veces inusuales, que potencializan (Cortes, 2014; Vital da Cunha, 2009, 2015).

La vida cotidiana de las ciudades revela la ubicuidad de la cultura evangélica que se expresa mucho más allá de los espacios de sus iglesias. Si entendemos la noción de cultura en términos de Geertz (2011), es decir, como la construcción de prácticas, símbolos y cosmovisiones que configuran la realidad, nos damos cuenta de que la cultura evangélica ha logrado difundirse y diseminarse en la sociedad. Se acerca a lo que, en otros tiempos, se consideraba catolicismo impregnado en la vida social, marcando el curso del tiempo, las manifestaciones cívicas, las relaciones políticas, las estructuras jurídicas, los valores nacionales y familiares de una manera casi invisible, en el tejido social. La cultura nacional laica se constituyó históricamente como católica y, ahora, en tiempos más recientes, es objeto de disputa por parte de los evangélicos.

¿Y ahora? Las observaciones de Joanildo con respecto a la difusión evangélica nos llevan a preguntarnos cómo se produce esta posible adhesión religiosa y con qué consecuencias. ¿Nos enfrentaremos a un fenómeno equivalente, como observó Pierre Sanchis (2001) hace algún tiempo, de un sector de evangélicos "no practicantes"? ¿Cuáles serían las diferentes formas y grados de adhesión de quienes viven de alguna manera en el tejido naturalizado de la cultura evangélica? ¿El éxito de la música *gospel*, los programas de televisión, los DJ, las fiestas y las formas de sociabilidad van de la mano de una multiplicación de estilos y comportamientos evangélicos? ¿El dominio del lenguaje evangélico, recuperando la expresión de Burity, revela una adhesión importante de las poblaciones a los preceptos autoritarios y conservadores que forman parte de la gestión del gobierno?



No podemos ignorar una sintonía de los fieles con la conducta doctrinalmente requerida por sus iglesias. Esto no significa afirmar, primero, que no hay otras tendencias minoritarias, y segundo, que los márgenes de las iglesias sean guiados con la misma fidelidad a los preceptos religiosos que ciertamente conocen.

Aunque puede haber una adhesión y fidelidad mayoritaria entre los evangélicos a los principios morales y sociales que se les indican, esto no debe confundirse con las formas de apropiación de su léxico sin adherirse a las normas. La lógica política vinculada a la muerte, como política naturalizada en las periferias del país durante más de treinta años, creó dispositivos gubernamentales para administrar la vida cotidiana. ¿Podrá garantizar la reproducción hegemónica de la conformidad ética y política en estos tiempos difíciles que vivimos? En el periodo electoral hubo apoyo; queda por ver cuánto tiempo persistirá.

Si hay nuevas formas de subjetivación en esta forma de gobierno "de la policía", no parece posible separarlas de otros condicionantes que varios antropólogos ya han señalado, a saber, aquellos que la cercanía del trabajo de campo en diferentes momentos y con diferentes personas y colectivos señalan como los marcadores de género, clase y raza, presentes en estas relaciones. El sufrimiento, la esperanza, el afecto, las situaciones inevitables diferencian las formas de actuar y sentir. ¿Por qué es necesario aceptar que un hijo fue condenado a muerte por el administrador de drogas sin que se pueda reaccionar abiertamente? ¿Qué hacer con los bailes *funk* que los jóvenes no abandonan y que son una fuente de violencia, sexo y drogas, según sus madres posiblemente evangélicas?

No ha sido difícil percibir que los marcadores de género, raza y clase son fundamentales para comprender los diferentes movimientos diferenciados que abundan en las formas de vida atravesadas por prácticas y los principios diferentes pero entrelazados (Brah, 2006). Me gustaría dar dos ejemplos tomados de las descripciones etnográficas de colegas. Martijn Oosterban (2006) hizo un relato de una escena que presenció en una favela en Río de Janeiro, en la que un grupo de jóvenes, participantes conocidos del tráfico de drogas local, llegaron cerca de una iglesia, ubicada en la plaza de la comunidad. Cuando los jóvenes llegaron con sus ametralladoras y rifles frente a la puerta de la iglesia, bajaron sus armas para recibir la bendición de un pastor visitante. Después de que el lider evangélico puso sus manos sobre sus cabezas, lo cual fue observado en silencio por los

residentes en la plaza, los jóvenes desaparecieron rápida y furtivamente cruzando un matorral. Estos jóvenes no pertenecían a la iglesia, pero eran evangélico*s* no participantes, integrados de alguna manera a sus valores, sumergidos en los entornos culturales en los que esta cultura está presente, sin embargo, sin obedecer sus preceptos normativos. El segundo ejemplo, del trabajo de maestría de Natânia Lopes (Lopes, 2011: 104-105), relata una situación que ella acompañó en un baile *funk* que reproduzco a continuación:

> La intervención de un pastor en un baile *funk*: me pareció muy curioso que la música se reemplazara por la predicación en el baile (*funk*). Los evangélicos pidieron permiso a los bandidos para hacerlo. Fueron ellos quienes lo autorizaron. La audiencia escuchó más o menos atentamente. El creyente habló de la importancia de evitar al diablo y sus seducciones. Que el diablo era el mayor enemigo de la humanidad. Que siempre traicionó a las personas que lo seguían. Que era como Judas.

Después de su breve discurso (que duró poco más de cinco minutos), el DJ retomó el micrófono. E hizo la siguiente conexión entre la reanudación de la fiesta y la predicación escuchada: “sí, mis amigos... traicionó a Jesús por diez monedas de plata. ¡A quien no le gusten los X9 [soplones] levante la mano!” El silencio se rompió con una explosión de gritos. La masa de personas saltó con las manos en el aire. Y la canción que comenzó a sonar decía: “el X9 delató. Se lo entregó, encontró un problema. Está atado, ¿sabes dónde? En la maleta de un Siena [automóvil de la marca Fiat]. El toque de la cárcel [el llamado a reunirse la pandilla] llegó a poner fin al problema. El X9 delató ... ¿[lo] quemamos o no lo quemamos? Todos respondieron con un grito: “¡lo quemamos!” “¿Lo quemamos o no?” “¡Lo quemamos!”

Una relación de convivencia con los pastores facilitó que el joven del tráfico local y el responsable del baile permitiera que la palabra de Dios resonara en el salón. El discurso del bandido, imaginativamente, recurrió al léxico evangélico para afirmar la obediencia debida por los residentes. Los ejemplos de relaciones como las descritas anteriormente son infinitas (Vital da Cunha, 2009, 2015; Machado da Silva, 2008). La relación entre estos componentes morales y materiales de la vida cotidiana puede evocarse como un problema: ¿es posible que la porosidad de las fronteras en-

tre los evangélicos y aquellos vistos como señores de la vida y de la muerte en las periferias no pueda ayudarnos a comprender la sintonía entre las pautas religiosas que favorecen la guerra como un factor social y cultural importantes? Después de todo, las ciudades, así como sus representantes políticos y sus medios de comunicación, conviven después de treinta años con la creciente militarización de la sociedad (Leite *et al*., 2018; Graham, 2016). ¿Esta perspectiva conservadora (y mortífera) en relación con los pobres ubicados en las periferias no desempeña un papel importante en la coyuntura actual? ¿Cómo la militarización de la vida social y la conversión moral del país por las iglesias evangélicas se convirtieron en factores cruciales en las elecciones de 2018?

Burity menciona la aparición de un pánico moral en este proceso. Me gustaría discutir su significado como un tema final para ser mencionado. El ataque armado y el espíritu de guerra que ya se han naturalizado en el país se han combinado con el valor de la atención y la moral como una actividad evangélica, que involucra principalmente a las mujeres. Se trata de una afinidad que se cultiva por el conservadurismo de las iglesias evangélicas que podemos entender mejor por el papel que juegan los marcadores de género y raza en esta conjunción.

Es importante tener en cuenta que en el proceso electoral el valor de la masculinidad blanca y hegemónica se activó como una solución para luchar contra los enemigos del país. Esta masculinidad eleva la virilidad guerrera como un valor ideal, lo que sucedió en gran medida durante la campaña electoral (Braz, 2020). Y se sumó a la defensa de la maternidad como ideal femenino que se está enfrentando a las políticas de género defendidas por la "izquierda". Las mujeres de izquierda fueron ampliamente acusadas como profanadoras de la maternidad y los valores morales básicos, y de complicidad con la pedofilia. Se exhibieron mujeres drogadas profanando iglesias, se sugirió que los ataques sexuales y de pedofilia contra niños eran prácticas habituales de la izquierda en Brasil y en todo el mundo. La violencia bélica del futuro presidente de la República, por el contrario, fue exaltada por tener un perfil ideal para liderar: alguien que sabe cómo matar y no duda en exterminar a los enemigos comunistas, amorales y corruptos para defender el país en nombre de Dios.

En un artículo reciente (Birman, 2020) enfaticé el mismo argumento: "Destacamos la elaboración de un repertorio de gestos, cuerpos e imágenes gramaticalmente asociados con la violencia masculina, al mismo

tiempo conocida y renovada. El agente de esta violencia, el tema de estas declaraciones, se confunde con la figura del hombre "sin color" y heterosexual, es decir, aquel cuya blanquitud es afirmada porque él se define como antagónico a los que son atacados: negros, indígenas, *gays*, mujeres, feministas, personas del noreste, pobres, habitantes de barrios marginales y más. ¿No es este el modelo de individuo/ciudadano, a la vez conocido y naturalizado y ahora fuertemente impulsado a construir las nuevas bases del Estado-nación?

Camilo Braz (2020), en sus comentarios sobre el valor de la virilidad blanca mostrada por el presidente, nos hace pensar que su relación con el COVID-19 es del mismo orden: la muerte de los enemigos, los débiles y los vulnerables es parte de su proyecto de gobernar a través de la violencia extrema. Estaría vinculada, en la perspectiva foucaultiana de la biopolítica, con las políticas gubernamentales relacionadas con el gobierno de la vida, por un lado, y, por otro, al ejercicio de un poder repartido entre múltiples fuerzas de la sociedad que hace de la muerte y el ejercicio de la guerra uno de los medios de gobierno de los pobres.

Sin embargo, los medios y las encuestas de opinión apuntan que el apoyo político a su proyecto ha disminuido, aunque con una fluctuación muy leve. De hecho, no hay datos confiables que demuestren un cambio efectivo en la adhesión de Bolsonaro.

Comencé este comentario en el momento en que la situación política en Brasil era aún más caótica y convulsiva que aquélla en la que escribió Joanildo Burity. Aunque la imagen general no ha cambiado sustancialmente, el poco tiempo que separa la redacción del texto comentado de la de mis comentarios indica un rápido empeoramiento de la situación, lo que reitera la relevancia analítica del texto. La pandemia subrayó a qué grado el gobierno actual utiliza la destrucción mortal como un elemento impulsor. Decimos esto porque, además de minimizar los efectos de la pandemia, para priorizar el mantenimiento de las actividades económicas –que resultaron en más de 110 mil muertos hasta agosto– el gobierno de Bolsonaro apoya e incentiva el combate armado militar a la población considerada enemiga, como ya mencionamos. Las muertes relacionadas con la falta de atención dirigida a la pandemia se deben a procedimientos biopolíticos que históricamente se han consolidado en la sociedad brasileña. Como es sabido, los dispositivos médicos y asistenciales se fabrican jerarquizando a sus beneficiarios (y por lo tanto siempre son precarios

para los sectores más pobres y vulnerables de la sociedad).[2] En el caso de muertes por asesinato, llamamos la atención sobre el proceso de militarización en curso que criminaliza los estratos populares, los habitantes de las periferias, especialmente los negros y los pobres, transformándolos en seres "asesinables". Aquí se destaca el entrelazamiento de las relaciones de género, raza y clase.

La pregunta final del texto sobre una posible "domesticación" o apaciguamiento de la sed de poder de los pentecostales no puede responderse fácilmente. Joanildo pregunta con mucha precisión: "La hipervisibilidad de la formación discursiva evangélica y las prácticas antidemocráticas y abiertamente antagónicas a los movimientos sociales en los que participa cada vez más, ¿no conducirán a un desgaste y una deslegitimación de estos actores? En caso de que llegara a ocurrir la institucionalización del nuevo orden posdemocrático, ¿no se 'domesticará' o devorará la sed pentecostal por el poder?" No hay una respuesta fácil. La desigualdad social y el autoritarismo no nacieron con el gobierno de Bolsonaro, están arraigados en la historia del país. Sin embargo, no hay nada que prediga que el escenario negativo actual continuará. Creo que la mayoría de los religiosos de los estratos populares, por las múltiples pérdidas que están sufriendo, podrán abandonar, como ha sucedido en otras ocasiones, la adhesión a la extrema derecha que encarna este gobierno. Los estratos populares, al reaccionar ante las pérdidas, pueden "domesticar" a los grupos evangélicos, hasta ahora hegemónicos y poderosos, que, por ahora, están bien establecidos en las esferas del poder.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (2001). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation.* París: Payot.

Bay, Gabriela (2015). "Governamentalidade e paradigma imunitário: reflexões e aproximações entre Michel Foucault e Roberto Espósito", Peri, vol. 2, núm. 2, pp. 155-167.

[2] Ver Michel Foucault sobre la noción de biopolítica (2004) y Bay (2015) para una discusión del concepto biopolítico según Roberto Esposito.

Birman, Patricia y Márcia Pereira Leite (2018). "Rio e São Paulo: categorías emaranhadas e a relativização de seus sentidos nos estudos sobre (as chamadas) periferias", en Joana Barros, André Dal'Bó da Costa y Cibele Rizek, *Os limites da acumulação, movimentos e resistência nos territórios*. São Carlos: IAU/USP, pp 27-39. https://doi.org/10.11606/9788566624267

— (2020). "Guerra, religião, secularismo e alguns sujeitos sensíveis: reflexões preliminares a partir de Talal Asad", *Revista Exilium*, vol. 1, núm 1, pp. 75-101.

— y Carly Machado (2012). "A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, núm. 80, pp. 55-69. https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300004

Boyer, Véronique (2008). *La renaissance des perdants. Évangelistes et migrations en Amazonie brésilienne*. Paris: Karthala.

Brah, Avtar (2006). "Diferenças, diversidade, diferenciação", *Cadernos Pagu*, vol. 26, pp. 329-376. https://doi.org/10.1590/S0104-83332006000100014

Braz, Camilo y Luiz Mello (2020). "Masculinidades e androcracia e tempos de COVID-19", *Boletim Cientistas Sociais*, núm. 39, pp. 4-8. Recuperado de http://anpocs.com/images/stories/boletim/boletim_CS/Boletim_n39.pdf, consultado el 28 de agosto de 2020.

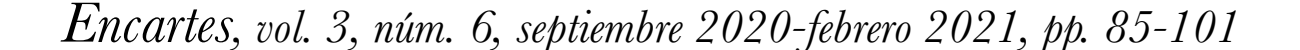
Burity, Joanildo y Maria das Dores Machado (orgs.) (2006). *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana.

— (2018). "A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?", en Ronaldo Almeida y Rodrigo Toniol (org.), *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais.* Campinas: Editora da Unicamp, pp. 15-66. https://doi.org/10.7476/9788526815025.0002

Cortes, Mariana (2014). "O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento", *Religião e Sociedade*, vol. 34, núm. 2, pp.184-209. https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200010

Foucault, Michel (2004). *Naissance de la Biopolitique.* París: Gallimard/Seuil.

Geertz, Clifford (2011). *A interpretação das Culturas.* Río de Janeiro: Editora LTC.





Giumbelli, Emerson, João Rickli y Rodrigo Toniol (org.) (2019). *Como as coisas importam. Uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Graham, Stephen (2016). *Cidades situadas. O novo urbanismo militar.* Sao Paulo: Boitempo.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Leite, Marcia Pereira, Lia Rocha, Juliana Farias y Monique Carvalho (org.) (2018). *Militarização do Rio de Janeiro: de pacificação à intervenção.* Río de Janeiro: Mórula Editorial.

Lopes, Natânia (2011). *Os bandidos da Cidade – formas de criminalidade da pobreza e processo de criminalização dos pobres* [Tesis de maestría]. Río de Janeiro: PPCIS, UFRJ.

Machado, Carly (2013). "É muita mistura: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública no Rio de Janeiro", *Religião e Sociedade*, vol. 33, núm. 2, pp. 13-35. https://doi.org/10.1590/S0100-85872013000200002

Machado da Silva, Luis A. (org.) (2008). *Vida sob cerco. Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro.* Río de Janeiro: Editora Nova Fronteira/ Faperj.

Novaes, Regina (1985). *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Río de Janeiro: Marco Zero e ISER.

Oosterban, Martijn (2006). *Divine Meditations, Pentecostalism, Politics and Mass Media in a Favela in Rio de Janeiro* [Tesis de doctorado]. Ámsterdam: Universidad de Ámsterdam.

Rancière, Jacques (1996). *O desentendimento. Política e Filosofia*. Sao Paulo: Ed34.

Sanchis, Pierre (2001). "Religiões, religião… Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro", en Pierre Sanchis (org.), *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil.* Río de Janeiro: Eduerj, pp. 9-58.

Sant'ana, Rachel (2017). *A nação cujo Deus é o Senhor e a imaginação de uma nova coletividade evangélica" a partir da Marcha para Jesus* [Tesis de doctorado]. Río de Janeiro: PPCIS, UFRJ.

Telles, Vera (2019). "Apresentação: figurações da "guerra urbana"", *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 38, núm. 3, pp. 521-527. https://doi.org/10.25091/S01013300201900030001

Vital da Cunha, Christina (2009). *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari* [Tesis de doctorado]. Río de Janeiro: PPCIS, UFRJ.
— (2015). *Oração de Traficante. Uma etnografia.* Río de Janeiro: Garamond.

Patricia Birman es licenciada en Psicología (1976), maestra en Antropología Social (1980) y doctora en Antropología Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro (1988). Recibió una beca postdoctoral (1995/1996) en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París, y es profesora de Antropología en la Universidad Estatal de Río de Janeiro. Como antropóloga se especializó en el terreno de los estudios de la religión. Ha investigado sobre los cultos afrobrasileños, el pentecostalismo en Brasil y las religiones en el espacio público. Actualmente tiene como objeto de investigación el entretejido entre prácticas religiosas y seculares orientadas a la gestión de la pobreza. Desarrolla trabajos de investigación sobre la producción de territorialidades periféricas en espacios urbanos.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

EVANGÉLICOS CHILENOS COMO CIUDADANÍA CULTURAL

CHILEAN EVANGELICALS AS CULTURAL CITIZENS

Evguenia Fediakova*

Resumen: Desde el retorno de la democracia, el mundo evangélico chileno ha experimentado importantes cambios, tales como la reconsideración de sus relaciones con el régimen militar, un aumento de nivel socioeconómico y educativo, y la consolidación de su estatus como actor reconocido en la vida político-social del país. Estas transformaciones determinaron la formación de los evangélicos como la "ciudadanía cultural" que tenía clara conciencia sobre sus demandas, derechos específicos y el nuevo activismo político. Al mismo tiempo, el campo religioso chileno se encuentra en permanente proceso de diversificación, desinstitucionalización e individualización, dando lugar a múltiples formas no tradicionales de expresar las creencias: movimientos intradenominacionales, centros de estudios cristianos, "cristianos sin religión". Estas nuevas formas de cristianismo no católico y sus vínculos con los intereses y necesidades de la población demuestran que sus características e identidades van más allá de la división habitual de actores sociales en derecha e izquierda, y requieren elaborar un aparato conceptual más amplio.

Palabras claves: evangélicos y política, derecha cristiana, ciudadanía cultural, cristianos sin religión.

CHILEAN EVANGELICALS AS CULTURAL CITIZENS

Abstract: Since the return to democracy, the Chilean evangelical world has undergone important changes, such as the reconsideration of its relationship with the military regime, increase in socioeconomic and educational levels, the consolidation of its status as a recognized actor in the country's political and social life. These transformations determined the formation of evangelicals as "the cultural

* Universidad de Santiago de Chile.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 102-112
Recepción: 20 de mayo de 2020 • Aceptación: 13 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



citizens," who were fully aware of their demands, specific rights and the new political activism. At the same time, the Chilean religious field is undergoing a permanent diversification, deinstitutionalization and individualization process, giving rise to many non-traditional ways of expressing beliefs: intradenominational movements, Christian study centers, "Christians without religion." These new forms of non-Catholic Christianity and their links to the population's interests and needs show that their characteristics and identities go beyond the usual division of social actors into left and right, and require the creation of a wider conceptual apparatus.

Keywords: Evangelicals and politics, Christian right, cultural citizens, Christians without religion.

La lectura del artículo del doctor Joanildo Burity hace pensar que, con toda la diversidad de contextos y las particularidades teológicas, políticas y sociales que diferencian a los "pueblos evangélicos" en distintos países de América Latina, no podemos descartar que sí existen ciertas tendencias comunes entre los movimientos evangélico-pentecostales de Brasil, México, Colombia, Argentina, Chile. Al igual, se puede observar que durante los últimos diez años en distintos contextos nacionales, bajo circunstancias sociopolíticas diferentes, surge una especie de "despertar" político de un evangelicalismo antiliberal que, en alianza con católicos, laicos conservadores y partidos políticos de derecha, logra incidir en la agenda político-jurídica en sus respectivos países y trata de expandir su supuesto monopolio a la "verdad moral absoluta" a todos los niveles de la sociedad. No es casual que la llegada de J. Bolsonaro a la presidencia en Brasil, apoyada por cierto sector de evangélicos, no solamente llamó mucho la atención por parte de sus correligionarios chilenos, sino que también dio lugar a algunos intentos de imitar y quizá repetir la experiencia brasileña.

Compartimos con el autor la observación de que "los evangélicos se han convertido en un movimiento cada vez más atractivo para sectores más amplios del conservadurismo social y político, religioso o secular". Sin embargo, cuando el investigador habla sobre los evangélicos latinoamericanos como un pueblo, "pueblo-nación evangélico", que pareciera ser un actor sólido, homogéneo y unido, nos hace dudar de esta afirmación. En el mismo texto, el doctor Burity sostiene que "Los 'evangélicos' surgen de un profundo proceso de pluralización social y cultural que ha cambiado



la faz de las sociedades latinoamericanas". Creemos que el proceso de constante "movimiento religioso", en términos de Hervieu-Léger (2004), división y pluralización del mundo evangélico latinoamericano nos permite referirnos a este sector no como a un "pueblo", sino más bien a una "ciudadanía cultural".

En este contexto, quisiéramos recordar la definición de R. Rosaldo, según la cual la ciudadanía no necesariamente es un concepto universal, sino que a menudo es excluyente: la ciudadanía actual tiene que ver no sólo con la relación entre el individuo y el Estado, sino también con la relación ciudadano-ciudadano (1999). Para Rosaldo, la demanda principal de la ciudadanía cultural es la demanda de respeto: "La ciudadanía cultural atiende no solamente a las exclusiones y marginaciones dominantes, sino también a las aspiraciones determinadas por las definiciones de derechos de los ciudadanos, es decir, por las necesidades de ser visible, ser escuchado, tener sentimiento de pertenencia" (2006: 260).

En la misma perspectiva está la reflexión de E. Dagnino, que redefine el concepto de la ciudadanía a partir de la dimensión cultural, al sostener que debe incorporar las "preocupaciones" contemporáneas de nuevos grupos y minorías sociales: subjetividad, identidades y derecho a la diferencia. En este sentido, en plena consonancia con el texto comentado, las demandas de las minorías por el derecho al reconocimiento también pueden ser consideradas como acto político de los "no ciudadanos", en su lucha por construir la ciudadanía "desde abajo" (Dagnino, 2006: 89). Cuando el doctor Burity habla del pueblo evangélico que tiene sus propias "demandas, voces y agendas", claramente coincide con la definición de esta minoría religiosa como "ciudadanía cultural".

Desde el regreso de la democracia (1990), el mundo evangélico y pentecostal chileno ha experimentado importantes transformaciones bajo la influencia de al menos tres tendencias. Por una parte, ha vivido el proceso de *mea culpa* por el silencio que ha mantenido la mayoría de las iglesias sobre las violaciones de derechos humanos durante la dictadura militar. Por otra, los niveles socioeconómico y educativo de los evangélicos aumentaron significativamente. Finalmente, creció, se expandió y se profundizó la tendencia de cada vez mayor pluralización, fragmentación, individualización y desinstitucionalización de iglesias, formas de creencias y de maneras de expresar la religiosidad. Por su parte, tales procesos determinaron el surgimiento de al menos dos fenómenos que son importantes para el

análisis del comportamiento político-social de los evangélicos. Primero, la formación de un gran debate sobre el significado de ser un verdadero cristiano. Segundo, la imposibilidad de hacer todo tipo de generalizaciones en los estudios sobre los evangélicos. Tal como sostiene en su artículo el doctor J. Burity, "la identidad evangélica es intotalizable".

Históricamente, los pentecostales chilenos (la mayoría de los evangélicos) se mantenían "fuera de la sociedad", siendo uno de los sectores más pobres, discriminados e invisibles del país. Consideraban el mundo político como como falso, corrupto y pecaminoso, que amenazaba con "contaminar" con su amoralidad a los "verdaderos cristianos"; sostenían posturas apolíticas y antipolíticas, escondidos en su propio "refugio" social y políticamente pasivo. Por su parte, la sociedad chilena no quería "ver" a los pentecostales, discriminándolos, y éstos rechazaban a la sociedad, discriminando y condenando desde su escondite a los "chilenos mundanos".

Esta situación cambió después del golpe del 1973. Un importante sector de pastores evangélicos y pentecostales, en su carta a Pinochet de 1974, expresaba su gratitud por "haber salvado a Chile del comunismo" y declaraba su apoyo al régimen militar. Dado que la Iglesia católica se alejó de la dictadura, este segmento evangélico, liderado por el Consejo de Pastores, ocupó el vacío de legitimación, lo que le permitió por primera vez recibir visibilidad en el espacio público y ser escuchado por el gobierno para reclamar los mismos derechos y estatus que tenía la Iglesia católica. La carta de apoyo a Pinochet se convirtió en la primera expresión pública de los evangélicos chilenos como ciudadanía cultural, consciente de sus demandas y sus derechos.

El apoyo que prestó el Consejo de Pastores al gobierno militar le permitió a todo el mundo evangélico en conjunto ganar su lugar en el espacio público. Las iglesias evangélicas y pentecostales lograron su objetivo común: obtener el mismo estatus jurídico que poseía el catolicismo. Lo lograron en 1999, cuando fue aprobada la Ley de libertad de culto que permitía a las iglesias evangélicas obtener la personalidad jurídica de derecho público. Otra señal del reconocimiento de los evangélicos como ciudadanía cultural ha sido la declaración del 31 de octubre como el Día Nacional de las Iglesias Evangélicas y Protestantes (desde el 2008).

Al mismo tiempo, el mayor reconocimiento y la aumentada presencia en el espacio público hacían crecer las ambiciones políticas de ciertos líderes evangélicos. A principios de los 90, algunos de ellos expresaban que



en el mundo político actual existía un nicho para representar y defender los intereses evangélicos. Para llenar este "vacío", se insistía en la necesidad de "cambiar nuestra mentalidad", "pensar que sí podemos participar activamente en los comicios electorales, además del mero voto" y llegar al parlamento con varios diputados y senadores, como sucede en Brasil, tal como lo sostenía la *Revista Evangélica* en 1993 (Fediakova, 2004).

Esas ambiciones provocaron varios signos de "cambio de mentalidad", que iban desde intentos de formar su propio partido político confesional (siguiendo ejemplos de Brasil y Perú), hasta lanzamientos de candidatos evangélicos en elecciones presidenciales. Así ocurrió en 1995, cuando la Alianza Nacional Cristiana (ANC) fue declarada como partido político evangélico, cuyo objetivo principal consistía en lograr la aprobación de la Ley de Libertad religiosa. Sin embargo, en las elecciones municipales y parlamentarias la ANC no actuó como un partido político autónomo, pues presentó sus candidaturas en alianza con la Renovación Nacional, partido de centroderecha.[1] En 1999 la ANC trató de presentar al pastor Salvador Pino como candidato presidencial evangélico, pero, tras darse cuenta de la inviabilidad de esta candidatura,[2] transfirió su apoyo al candidato de derecha Joaquín Lavín.

Estas experiencias políticas fallidas han demostrado que el mundo evangélico estaba demasiado dividido para formar un partido confesional que representara la totalidad de corrientes e iglesias que componían esta minoría religiosa. El individualismo y las ambiciones personalistas de pastores y candidatos laicos han sido otro obstáculo para la unidad evangélica y su transformación en un actor político autónomo y consolidado. La misma diversidad de iglesias les dificultaba obtener un liderazgo único y confeccionar un programa consensuado. La aprobación de la Ley de Libertad de culto en 1999 le quitaba la razón de ser a la ANC y al mismo tiempo ésta dejaba de ser la única fuente para la unificación de los evangélicos. Por otra parte, en aquella década, la particularidad

[1] Los candidatos de otras corrientes evangélicas actuaban de manera igual, presentándose como candidatos de partidos políticos consolidados, como la Democracia Cristiana, el Partido Socialista o la Unión Demócrata Independiente (derecha).

[2] El pastor S. Pino no pudo recoger la cantidad de firmas suficiente para presentarse como candidato a la presidencia, lo que demostró que tal postulación no estaba legitimada ni por los mismos evangélicos.

del sistema político chileno, con partidos sólidos y con larga trayectoria histórica, no dejaba espacio para la formación de nuevas referencias políticas que no tenían experiencia ni reconocimiento. Finalmente, los candidatos evangélicos en campañas electorales de todos niveles fracasaron en convencer a la opinión pública chilena de que tenían un amplio proyecto nacional que superase las fronteras confesionales, y actuaban defendiendo sólo sus limitados intereses corporativos (Bastián, 1994, 1997; Cleary y Sepúlveda, 1998). Desde la aprobación de la anhelada Ley, el mundo evangélico seguía estando muy dividido, sin líderes generalmente legitimados y, en lo fundamental, sin capacidad de formar un polo, una idea, un proyecto común. No eran un "pueblo" con demandas y agenda establecidas.

Todo cambió cuando en la agenda nacional irrumpió un nuevo factor que sí pudo dar impulso a la eventual unidad evangélica: el debate de los valores. En 2004 se aprueba la Ley de divorcio. A partir de esta fecha crece la polémica sobre los cambios en la legislación chilena en cuanto a la aprobación del derecho al matrimonio para las personas del mismo sexo, la despenalización de aborto, derechos de la comunidad LGBT, entre otros. Esta "liberalización" legislativa no solamente dio lugar a una mayor consolidación del mundo evangélico en contra del "enemigo común" de la "amoralidad", sino que también provocó la inédita politización en los últimos 15 años de los sectores evangélicos más conservadores, especialmente pentecostales y neopentecostales, y su acercamiento a los actores políticos católicos y seculares de derecha más radical.

Cabe mencionar que el "debate ético" dividió a todo el mundo cristiano nacional, tanto católico como evangélico. Pero, como hemos dicho, el último por fin encontró una causa común para actuar en conjunto: luchar en contra de las nuevas leyes, "incompatibles" con el imperativo de ser "verdadero cristiano" y acabar con la "crisis moral" desatada en el país. De ahí surgió la nueva posibilidad de construir su identidad política propia, elaborar el programa del conservadurismo cristiano y, posiblemente, formar nuevos referentes políticos, que sean distintos a los partidos tradicionales. Este contexto hace recordar el escenario político de Estados Unidos del 1979, cuando los líderes del fundamentalismo protestante diagnostican una "profunda crisis moral" del país y rompen con su apoliticismo para formar el movimiento político Mayoría Moral. El líder del movimiento, el pastor Jerry Falwell, lo convierte en la piedra angular de la



formación más amplia, la Derecha Cristiana, el ala más dinámica y radical del Partido Republicano. Considerando la influencia que tiene en los evangélicos nacionales la teología pentecostal estadounidense y la similitud de diagnóstico que hacen los evangélicos conservadores de la situación moral en Chile, surge la pregunta: ¿existe la posibilidad de que en el país se forme una Derecha Cristiana semejante?

La agenda "valórica" tuvo repercusiones en la configuración de las agrupaciones políticas chilenas y en el proceso de pluralización del sistema partidista, y alcanza su máxima expresión en la campaña presidencial del 2017. Para este proceso, los evangélicos intentaron formar al menos cuatro partidos políticos: Nuevo Tiempo en el Norte del país, Partido Cristiano Ciudadano y Unidos en la Fe, en Santiago, y Partido Unidad Cristiana Nacional en el Sur, con las intenciones de presentar la candidatura presidencial cada uno. Ninguno de estos proyectos electorales prosperó y las agrupaciones políticas evangélicas no lograron registrarse. Paralelamente, se levantaron más de veinte candidaturas evangélicas al Congreso Nacional y una precandidatura presidencial, todas con programas de valores conservadores.

Como ya mencionamos, se observó un creciente acercamiento entre el conservadurismo evangélico,[3] los políticos de derecha con espíritu católico como la Unión Democrática Independiente (UDI) y el ala conservadora de la Democracia Cristiana (DC), a base de una fuerte agenda de valores tradicionales. Al igual que en la década de los 90, los candidatos evangélicos establecieron alianzas con partidos de derecha como Renovación Nacional y la UDI, y consiguieron tres escaños en el parlamento, donde formaron, siempre teniendo en mente la experiencia brasileña, la llamada "bancada evangélica". Tras la aprobación de la despenalización de la Ley de Identidad de género (12 de septiembre del 2018), dicho sector se declaró "profundamente descontento" por la agenda legislativa del Ejecutivo, rechazando todos los cambios en la legislación en temas éticos. De una manera semejante a la situación en Brasil, los evangélicos por primera vez en la historia de Chile pueden obtener la posibilidad de "posponer los

[3] Evitamos usar el término "fundamentalistas", pues en Estados Unidos los fundamentalistas fundadores de la Mayoría Moral se autodenominaban así, mientras que en Chile la utilización de esta palabra en muchas ocasiones no es neutral y tiene carácter de condena.

cambios legislativos", actuar a otro nivel de autoridad política e influir al debate público nacional (Ramírez, 2019).

Hoy día (julio del 2020) la situación nacional es más compleja. El estallido social del 18 de octubre del 2019 demostró que las divisiones y los conceptos políticos antiguos no funcionan ni para la sociedad chilena en general, ni para el análisis de los grupos religiosos en particular. Los términos "izquierda" y "derecha" fueron ya insuficientes para explicar la envergadura de la crisis transversal desatada en el país, la dimensión de desigualdades sociales y la desinstitucionalización de todas las estructuras tradicionales: partidos políticos, iglesias, sindicatos, parlamento. La esencia fundamental de la explosión de octubre quedó expresada en una palabra poco usada por la ciencia política: Dignidad. Un concepto que resultó ser excluido del sistema económico neoliberal y que hizo volver las exigencias de justicia social.

Esto nos lleva a analizar otros cambios que tienen lugar en el mundo evangélico chileno y que van más allá de la dicotomía izquierda-derecha.

Ya hemos mencionado que una de las principales transformaciones que han experimentado los evangélicos y pentecostales es el aumento notorio de su nivel educativo. Si hace décadas en el pentecostalismo chileno predominaba la aversión a la educación y la universidad fue denominada "el demonio", ahora los pastores envían a sus hijos a hacer estudios universitarios y de postgrado en Chile y en el extranjero; 40% de los estudiantes evangélicos son la primera generación de universitarios en sus familias. Eso trae consecuencias importantes tanto para la vida interna de las iglesias como para las formas a través de las cuales nuevas generaciones evangélicas y pentecostales expresan su religiosidad.

La entrada a la universidad constituye un choque duro para un joven "religioso". En este mundo, diverso y pluralista, los evangélicos aprenden a hablar y debatir la realidad no solamente desde la perspectiva bíblica, sino desde toda la diversidad de narrativas analíticas, ideológicas y filosóficas que existen en la academia. Por lo tanto, a diferencia de sus padres y sus pastores, los jóvenes ya no tienen problemas para "traducir el lenguaje religioso" al lenguaje secular, lo que les ayuda a defender y explicar su identidad religiosa y sus proyectos de vida. Al mismo tiempo, la dinámica misma de la vida universitaria incentiva a los evangélicos a fortalecer su participación en la sociedad, expresar sus exigencias en las marchas estudiantiles (aunque no todos las apoyan) y aprender a dialogar



con otros actores sociales, políticos y religiosos. En el mundo universitario participan en centros de alumnos, en movimientos interdenominacionales, y aprenden que la sociedad fuera de su iglesia es por definición "interdenominacional".

Por otra parte, la aparición de primeras generaciones evangélicas "ilustradas" puede crear problemas dentro de las iglesias. Los universitarios evangélicos pueden expresar su insatisfacción por el clima paternalista que existe dentro de su comunidad, cuestionar el sistema de autoridad dentro de su institución religiosa, el papel de la mujer evangélica, el estilo de vida de su pastor y posibles problemas de probidad. A veces los cambios educativos conllevan cambios de las iglesias y posturas de pastores, pero muchas veces conducen a conflictos, quiebres y expulsiones de los universitarios contestatarios de sus comunidades. Como hemos mencionado, la tercera gran tendencia en el desarrollo del mundo evangélico chileno es su creciente fragmentación, individualización y multiplicación de formas de expresar su religiosidad.

El concepto mismo de "templo" comienza a cambiar de significado. Los muros, las estructuras sólidas están siendo desafiados por otras formas de construir el espacio religioso: más blandas, más flexibles, estéticamente diferentes. El templo permanece de pie, pero el espacio interno ya no basta, al igual como ya no es suficiente tener el lenguaje solo religioso. Las nuevas generaciones evangélicas buscan "rechazar" su religión para renovar su fe y superar los límites que establecen los muros del edificio sagrado. La iglesia deja de ser la única forma de expresar la fe, y los evangélicos y pentecostales aumentan su participación en centros de estudios cristianos, las ONG, redes sociales, movimientos multiconfesionales y revistas electrónicas. Por ahora, en el proceso de constante multiplicación y diversificación de todas las instituciones tradicionales, el templo sigue siendo el principal concepto que identifica la identidad religiosa, pero ahora la iglesia ya no es un edificio, sino el mundo entero.

Claro que estas tendencias renovadoras son demasiado recientes y minoritarias para convertir a sus partidarios en actores sociales de mayor peso entre los propios evangélicos. Las iglesias tradicionales y sus agrupaciones siguen predominando en el mundo evangélico-pentecostal chileno, y son los principales canales de diálogo entre el ámbito protestante y el político-gubernamental. Sin embargo, creemos que el pentecostalismo tradicional tiene que enfrentar el desafío de contestar la pregunta sobre la

naturaleza del "verdadero cristianismo" si quieren mantener su liderazgo, lograr una mayor aprobación por la opinión pública y conservar su estatus de una ciudadanía cultural capaz de expresar y defender sus propias demandas. Sin embargo, con el fortalecimiento político de los sectores evangélicos conservadores, cuando en el contexto "posdemocrático" la democracia misma está cuestionada por su "amoralismo", las ciudadanías culturales religiosas pueden llevar no tanto a la pluralización enriquecedora y el respeto a las minorías, cuanto a mayor fragmentación, aislacionismo cultural y ruptura del tejido social.

Bibliografía

Bastian, Jean Pierre (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1997). *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología de cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cleary, Edward y Juan Sepúlveda (1998). "Chilean Pentecostalism: Coming of Age", en Edward Cleary y H. Stewart-Gambino (ed.), *Power, Politics and Pentecostalism in Latin America*. Boulder: Wextview Press, pp. 97-122. https://doi.org/10.4324/9780429498077-6

Dagnino, Evelina (2006). "Concepciones de la ciudadanía en Brasil: proyectos políticos en disputa", en Isidoro Cherevsky (comp.), *Ciudadanía, sociedad civil y participación política*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 387-410.

Fediakova, Evguenia (2004). "Somos parte de esta sociedad: evangélicos y política en el Chile postautoritario", *Política*, núm. 43, pp. 253-284.

Hervieu-Léger, Danièle. (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

Ramírez, Pedro (2019). "Radiografía a la red que impulsa la arremetida política de los evangélicos chilenos", *CIPER-Chile*, Recuperado de https://ciperchile.cl/2019/07/22/radiografia-a-la-red-que-impulsa-la-arremetida-politica-de-los-evangelicos-en-chile/, consultado el 25 de agosto del 2020.

Rosaldo, Renato (1999, 19 de febrero). "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad", *El Bordo Magazine*, Conferencia magistral dictada



en el Seminario "El Derecho a la Identidad Cultural", UIA-Noroeste, Tijuana, Baja California. Recuperado de https://uia-foundation.org/wp-content/el-bordo/03/Multiculturalidad-01.php, consultado el 25 de agosto de 2020.

Evguenia Fediakova es historiadora por la Universidad Estatal Lomonosov de Moscú (1989), Ph.D. en Ciencias Políticas por el Instituto de Economía Mundial y Relaciones Internacionales de la Academia de Rusia (1993), investigadora del Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Principales líneas de investigación: religión y actores religiosos en el escenario internacional contemporáneo, religión y política, evangélicos, política y sociedad en Chile y América Latina.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

POPULISMO Y RELIGIÓN EN BRASIL Y MÉXICO. UNA BREVE REFLEXIÓN

POPULISM AND RELIGION IN BRAZIL AND MEXICO. A BRIEF REFLECTION

Alberto Javier Olvera Rivera*

Resumen: Se analiza la relación entre el populismo, la religión y la política, tanto en un plano teórico como en los casos de Brasil y México. Se parte de una crítica del artículo de Joanildo Burity sobre "el pueblo pentecostal" en Brasil y sobre la pertinencia de usar la teoría del populismo de Laclau para explicar este fenómeno. Se utilizan después los mismos argumentos para analizar, como contraste, el populismo mexicano contemporáneo, encarnado en el presidente Andrés Manuel López Obrador, resaltando su trasfondo religioso.
Palabras claves: populismo, pueblo, pentecostalismo, Brasil, México.

POPULISM AND RELIGION IN BRAZIL AND MEXICO. A BRIEF REFLECTION

Abstract: This text analyzes the relation between populism, religion and politics, both in a theoretical plane and in the cases of Brazil and Mexico. It begins by critiquing the article by Joanildo Burity on the "pentecoastal people" in Brazil and on the propriety of using Laclau's theory of populism to explain this phenomenon. The same arguments are then used to analyze, in contrast, contemporary Mexican populism, personified by President Andrés Manuel López Obrador, highlighting his religious background.
Keywords: Populism, people, pentecostalism, Brazil, Mexico.

* Universidad Veracruzana.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 113-134
Recepción: 2 de junio de 2020 • Aceptación: 18 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





Introducción

Apelar a una teoría del populismo para explicar la formación de grandes movimientos políticos en épocas de crisis es tentador, sugerente e incluso necesario. Varios teóricos de la democracia han hablado desde hace mucho de que la democracia siempre se mueve entre dos extremos: la fe y el escepticismo (Oakeshott, 1998), o la redención y el pragmatismo (Canovan, 1999). El extremo creyente está muy cerca de la religión, en tanto atribuye a la voluntad popular una capacidad instituyente que crea un orden político cuyas bases morales, en la modernidad, parten del principio de la dignidad y la autonomía humanas (liberalismo) –ya presupuesto en el cristianismo– o, expresado más categóricamente, la igualdad esencial de los hombres (más recientemente de las mujeres también). En corrientes políticas más contemporáneas, el principio de una justicia sustantiva/distributiva (socialismo) complementó el principio moral de la igualdad con un precepto material. La esperanza de lograr la emancipación preside las grandes narrativas políticas, una expectativa más cercana a la fe que a la realidad. Los grandes discursos políticos plantean siempre alguna clase de refundación, y mientras más grande la gesta, más poder simbólico tienen sus portadores (los dirigentes de partidos, los líderes). En el extremo pragmático están la mayoría de los políticos y de los ciudadanos de las democracias consolidadas. La dura realidad de la inevitabilidad del capitalismo (aunque se le puedan imponer mejores o peores regulaciones) y la precariedad y permanente necesidad de renovación del orden político democrático obligan a asumir una actitud pragmática frente a realidades que se niegan a ser "refundadas" a voluntad del soberano. Desde esta perspectiva, la democracia es vista como una permanente negociación dentro de un marco estrecho de opciones.

Es lógico que en momentos de crisis del orden político haya necesidad de plantearse una gran renovación. Es el momento ideal para el surgimiento de líderes que ofrecen grandes soluciones, a veces mágicas, para los acuciantes problemas del presente. Y por ello los estudios de las formas extraordinarias de liderazgo, y especialmente del populismo como forma de la política, tienen una larga genealogía, al igual que el propio fenómeno.[1]

[1] Para excelentes resúmenes histórico-conceptuales, ver Canovan, 2005; Knight, 1999.

La relación entre populismo y religión es de afinidad electiva, como diría Weber. Los líderes populistas plantean grandes gestas y apelan a principios identitarios primordiales, casi siempre basados en la religión, entendida como base de la cultura nacional y/o como fundamento moral de la recuperación de la política (Arato, 2017). Por ello, las iglesias entran en una relación peculiar con los populistas: aprecian su fe, apoyan su causa, permiten el uso de tropos religiosos en el lenguaje político y buscan ventajas para su grey, pero a la hora del ejercicio del poder, se enfrentan a dilemas éticos y a situaciones incómodas.

El populismo se sitúa en la "periferia" de la democracia, en su extremo redentor. Se mantiene en continua tensión con ella, está en sus límites. Nace en la democracia, pero sus instituciones le estorban. Con la religión el populismo mantiene una relación similar: se apela a su imaginería, a sus principios, pero no se acepta la intromisión de las iglesias en los asuntos terrenales.

El eje simbólico del populismo es precisamente "el pueblo". Definirlo es esencial, puesto que establece distinciones entre amigos y enemigos en el campo político. Son los líderes populistas quienes definen quién es el pueblo. Pero en ciertos procesos políticos la construcción de una identidad política desde el campo religioso puede pasar por el uso de la categoría de pueblo (De la Torre, 2015). Cabe preguntarse si la autodescripción de un grupo social como "pueblo" desde una base religiosa es un ejercicio válido también desde el punto de vista sociológico.

Este artículo atiende esa discusión, y trata de aportar a una comprensión de la relación entre el populismo, la religión y la política, tanto en un plano teórico como aplicando la reflexión a los casos de Brasil y México. Obviamente, este breve ejercicio es muy básico y constituye más que nada una provocación. El texto se compone de dos partes. En la primera, se propone una lectura crítica del artículo principal del *dossier* de este número, el de Joanildo Burity sobre "el pueblo pentecostal" en Brasil. Dado que el autor recurre a la teoría del populismo de Laclau, la discusión obliga a considerar las interpretaciones del populismo y su pertinencia para explicar el caso de los movimientos pentecostales en el hermano país. En la segunda parte se utilizan los argumentos presentados en la primera para analizar, como contraste, el populismo mexicano contemporáneo, encarnado en el presidente Andrés Manuel López Obrador, resaltando su trasfondo religioso.



"El pueblo pentecostal" en Brasil

El artículo de Joanildo Burity es un excelente análisis del proceso de conformación de un conjunto de sectas evangélicas en una especie de "pueblo político". Burity recurre a la teoría del populismo de Ernesto Laclau para explicar la compleja y contradictoria trayectoria de múltiples iglesias evangélicas, políticamente plurales, que a lo largo de varias décadas se tornaron en movimiento social. Este proceso logró crear una identidad colectiva compartida que, bajo circunstancias históricas extraordinarias, como lo fue la crisis del gobierno del Partido del Trabajo en 2016, dio lugar, al menos parcialmente, a la creación de un sentido colectivo de ser parte de un "pueblo". Ciertamente Burity no afirma que los pentecostales sean *el* pueblo, sino una parte de un ente más abstracto que por ahora se ha expresado fundamentalmente en términos negativos a través del rechazo abierto a la elite política brasileña en su conjunto en las elecciones presidenciales de 2018, y en el arriesgado apoyo a un líder completamente improbable y fortuito como Jair Bolsonaro.

Burity coloca el surgimiento y la consolidación de las iglesias evangélicas en América Latina dentro del contexto más amplio de la imposición del neoliberalismo en la región y la pluralización política que trajo consigo la democratización. Estas iglesias han avanzado de la mano de la crisis social y moral creada por el nuevo orden económico y político. De un lado, el neoliberalismo terminó de romper las viejas formas de solidaridad horizontal popular y creó un *demos* fragmentado, cuya máxima expresión sociodemográfica está en los barrios populares urbanos caóticos que caracterizan las ciudades de América Latina. En esos contextos sociales, en los que la gente vive en la más completa precariedad y padece la ruptura de las relaciones tradicionales de solidaridad, es donde las iglesias pentecostales han logrado prosperar al ofrecer un espacio de ayuda mutua colectiva, de construcción de redes de solidaridad interpersonal –así sea momentánea o pasajera– y una ideología que revalora las actitudes y los principios conservadores como fundamento del éxito en la vida. Esta explicación antropológica atiende la parte del problema que se refiere a las causas del crecimiento de estas iglesias en contextos democráticos en los que hipotéticamente hay una múltiple oferta política disponible y redes clientelares que se activan por lo menos en cada elección. En efecto, si bien hay condiciones objetivas favorables para el despliegue de instituciones alternativas que producen solidaridad e identidad colectivas, como

lo son las iglesias pentecostales, esto no basta para explicar su gigantesco desarrollo en Brasil y en algunos países de Centroamérica, en los que han alcanzado un gran poder económico y político.

En el artículo hay una constatación de este crecimiento, pero no una explicación del mismo. El hecho de que en otros países latinoamericanos las iglesias pentecostales no tengan tanta centralidad implica que debe haber factores específicos en cada país que expliquen la naturaleza de este proceso. Por lo menos en este artículo no encontramos esta explicación, que tiene que ver tanto con la presencia territorial de ciertos actores pero también con la ausencia de otros, como los estatales y la Iglesia católica.

Burity analiza la politización creciente de las iglesias evangélicas, es decir, la forma en que progresivamente se han incorporado al campo político hasta convertirse en una fuerza casi hegemónica dentro del campo conservador, por lo menos en la última elección presidencial en Brasil. El autor supone que el empoderamiento de estas iglesias tiene que explicarse por su éxito en la constitución de un "pueblo evangélico", en "la emergencia evangélica como construcción de una *nueva subjetividad política*", es decir, en la construcción de un nuevo pueblo. O incluso en la rehegemonización del pueblo. No en su origen, sino en su destino. Primero, a través de la demanda de ser parte legítima del pueblo-nación (siendo aquí el anticatolicismo y la reivindicación del léxico de los derechos de ciudadanía los principales movimientos). Luego, especialmente en los últimos cinco a seis años (esto se escribe a principios de 2020), asumiéndose como sujeto político constituido, con la intención de redefinir al pueblo-nación como un *pueblo evangélico* (Burity).

Para los lectores no familiarizados con la historia brasileña es difícil entender el tamaño y la diversidad de iglesias evangélicas, su distribución territorial y su penetración social más allá de las zonas populares de las ciudades brasileñas (Kingstone y Power, 2017). En realidad, el mercado pentecostal es fragmentado y competitivo, pues estas iglesias carecen de una autoridad central y de una doctrina unificada. Por ello mismo es complicado entender cómo puede llegarse a un punto en el cual las diversas iglesias parecen confluir en un mismo proyecto político e insertarse en un gobierno de ultraderecha cuyo presidente contradice en cada una de sus palabras y de sus actos los principios religiosos que sustentan la identidad pentecostal.



Para explicar esta aparente paradoja, que no es única de Brasil, sino que la podemos observar también en los Estados Unidos de Donald Trump y en la India de Narendra Modi, el autor recurre a Laclau (2005) para explicar cómo discursivamente se construye un proyecto común a partir de elementos dispares y poco coherentes desde el punto de vista lógico. En efecto, en la teoría de Laclau se ofrece una explicación de los fundamentos psicológicos, sociológicos y políticos en los que se sustenta el populismo. El populismo es, según Laclau, una forma de hacer política tan básica y generalizada hoy que el filósofo argentino termina considerando que el populismo es *la* política de nuestro tiempo. El argumento es que ante el colapso de la legitimidad de los partidos políticos, y dada la fragmentación de la sociedad capitalista contemporánea, ya no es posible desarrollar la política democrática a través de la representación de los partidos. La fragmentación de lo social sólo puede superarse mediante una condensación simbólica construida por medios discursivos y a través de la acción en el campo político de un líder fuerte que unifique el campo popular. Esta unidad ficticia se construye a partir de una demanda o conjunto de demandas reales de una parte de la sociedad, para después, mediante un proceso discursivo, tornar esa particularidad en una generalidad, esto es, convertir esa parte en un todo. Este mecanismo discursivo requiere la existencia de un "significante vacío", es decir, una demanda o expresión política que canalice y sintetice todas las parcialidades, que resuma el sentir mayoritario en una expresión concreta. Para ello este significante vacío se articula a través de una "cadena de equivalencias" con las demandas y los discursos particulares de cada grupo o sector. Este significante vacío puede ser cualquier demanda, dependiendo de las circunstancias históricas dadas: el rescate de la nación, el orgullo patrio, la justicia social, la lucha contra la corrupción, el rechazo a las elites, el rescate y la defensa de principios morales tradicionales, etc. Una vez definido el significante vacío se construye un campo político formado por amigos y enemigos. Los primeros son quienes conforman el pueblo, los otros son quienes se oponen a su éxito y constituyen el enemigo a ser derrotado.[2] El problema es que alguien debe enunciar ese significante vacío. Y para que ese enunciador sea al mismo tiempo el representante de la unidad de lo diverso, tiene que

[2] Para una excelente síntesis y crítica de esta perspectiva, ver Arditti, 2014; Urbinati, 2019.

estar unido a la población –de otra manera dispersa– por medios emotivos, estableciendo un lazo afectivo que sustituye al otorgamiento racional de la representación. El líder se torna así en la encarnación de una especie de voluntad popular difusa.

Esta teoría produce un efecto negativo sobre la democracia. De un lado, su diagnóstico de la política la reduce a un ejercicio discursivo de enunciación de alguna o algunas frases/demandas que sintetizan la complejidad de las necesidades sociales apelando no a la razón sino a la emoción. El vínculo representativo, fundamento de la democracia y en general de la asociación y de la participación, es decir, de la democracia y de la política desde la sociedad, es abandonado alegando una especie de obsolescencia en nuestras democracias tardías. La representación implica un ejercicio de autorización limitada (se elige a alguien para hacer algo por un tiempo determinado), y un mecanismo de supervisión o rendición de cuentas, así sea *postfactum*, como las elecciones, o por medio de la activación de otros mecanismos de control (desde la división de poderes hasta la presión de la opinión pública (Pitkin, 1967). Urbinati (2014), por ejemplo, define la democracia representativa como una articulación de voluntad (*will*), expresada a través de la decisión electoral, y opinión, es decir, las formas en que se controla, vía crítica, a los gobernantes electos. La clave aquí es la existencia de un equilibrio de poderes y de una esfera pública crítica. La teoría de Laclau prescinde de la opinión, declara que la política es sólo voluntad, y que esta voluntad es, ultimadamente, la del líder que encarna la voluntad popular que sólo él es capaz de expresar.

Laclau retorna así a las críticas a la República de Weimar que hizo Carl Schmitt (1991), a su concepto de lo político como la definición de amigos y enemigos, y a su idea de que la identidad entre líder y pueblo es la verdadera esencia de la democracia. Laclau agrega una teoría del discurso articulada a su teoría postgramsciana de la hegemonía para reciclar a Schmitt dándole un velo "racional". Con ello cree establecer el piso de una nueva política "radical", que sólo lo es por cuanto el efecto neto más probable de una tal política es la destrucción misma de la democracia.

Laclau resalta el potencial inclusivo del populismo y, en ese sentido, de su carácter democratizador. Los líderes populistas le dan voz a quienes no la tienen, hablan por los que nadie escucha. Lo que distingue al populismo contemporáneo es que surge dentro de la democracia, es uno de sus productos, una especie de correctivo de sus excesos o de sus déficits (Ca-



novan, 2005; Urbinati, 2019). Arditti (2014) dice que el populismo se sitúa "en los bordes del liberalismo", para hacer notar que este tipo de política está en los límites de la democracia. Surge en ella, vive en ella, pero de alguna forma, choca con ella y, en casos extremos, la pone en riesgo, como confirman los casos de Venezuela (donde el populismo chavista derivó en una dictadura destructiva) y de Hungría, donde Víktor Orbán ha anulado al parlamento y al poder judicial, perseguido a los actores de la sociedad civil e instituido el gobierno de un solo hombre.

Desde esta perspectiva teórica, uno pensaría, en primer lugar, que las iglesias evangélicas no pueden ser el vehículo de conformación de un discurso que logre articular otros discursos y actores. Sus valores religiosos no son en manera alguna un significante vacío suficiente para crear un frente social políticamente unificado, por lo menos no en las sociedades occidentales contemporáneas, en las que existe cierta pluralidad religiosa y política, y que son en general bastante seculares. Ha habido momentos históricos y hay países en los que una religión puede convertirse en un elemento central de una especie de significante vacío, como lo es el hinduismo fundamentalista de Narendra Modi o el catolicismo conservador de los líderes políticos polacos. Pero en ambos casos hablamos de religiones realmente hegemónicas, históricamente constituidas en el territorio y la cultura nacionales. El pentecostalismo no es hegemónico en Brasil y tal vez no lo sea hasta hoy en ningún otro país de América Latina.

La teoría de Laclau es una teoría de la hegemonía, es decir, una teoría que presupone que una cierta articulación discursiva logra ser reconocida como el eje de la moral pública y de un proyecto político mayoritario. El pentecostalismo como expresión religiosa no puede ser en las sociedades de la América Latina de hoy el eje articulador de un discurso hegemónico. Burity no trata de convencernos de ello, sino de que los pentecostales se han "convertido en un pueblo", lo cual entiende más bien como un movimiento identitario con una representación política. Pero en la teoría populista no hay lugar para muchos pueblos, sino sólo para uno. De eso se trata precisamente el populismo. Por tanto, hablar de un "pueblo pentecostal" desde la teoría de Laclau parece una contradicción lógica. En un momento dado, los pentecostales pueden ser parte del pueblo y sus demandas pueden haber sido expresadas parcialmente como parte de la cadena de equivalencias dentro de un significante vacío construido por alguien más. La participación activa de los pentecostales a través de sus

diversas formaciones políticas en el movimiento que llevó a Jair Bolsonaro a la presidencia de Brasil es un acto circunstancial, producto de una coyuntura política peculiar, que precisamente por serlo no es una base firme de una potencial nueva hegemonía.

En efecto, como el propio autor lo explica, ha sido la crisis hegemónica del Partido del Trabajo lo que abrió una coyuntura política que concluyó en un vacío del liderazgo y en una crisis orgánica del sistema político. En 2013 las gigantescas manifestaciones de ciudadanos brasileños en todas las grandes ciudades del país anunciaron ya el agotamiento de las capacidades hegemónicas del PT. El partido histórico de la izquierda brasileña, el mayor partido de masas de América Latina, el partido que impulsó la experimentación democrática más extensa de la región, era a partir de ese momento rechazado por una proporción creciente de la población debido a que no había cumplido con las expectativas de mejoramiento continuo de las condiciones de vida de las clases populares y medias, y en cambio había institucionalizado un sistema político basado en el intercambio de favores y en la corrupción sistémica. Debe decirse que este sistema había sido tolerado por décadas, dado que era la única forma en que podría construirse la estabilidad política en un país en el que las elites regionales conservaron un poder de veto sobre todos los gobiernos federales (Avritzer, 2016). Paradójicamente, la propia democratización de la vida pública impulsada por el PT permitió el uso político de los escándalos inacabables de corrupción para construir poco a poco una imagen del PT como el promotor de todo lo que los conservadores consideraban "pecados políticos": la corrupción, el multiculturalismo, la tolerancia a la diversidad sexual, el muy relativo empoderamiento de las mujeres. En las clases medias pesaba la incoherencia de un discurso basado en la justicia y la participación con una práctica de la política basada en la corrupción, que no por vieja y tradicional tenía que seguir siendo tolerada (Avritzer y Filgueiras, 2012; Power y Taylor, 2011).

En realidad hay múltiples factores que explican esta crisis estructural del sistema político brasileño, que no fue solamente una crisis del PT, sino del conjunto de los partidos que conformaron el disfuncional régimen democrático y de su diseño constitucional mismo. Precisamente porque se trata de un fin de época, se abrió una coyuntura en la cual era fácil articular una crítica al orden existente del tipo populista tradicional: "muerte a la oligarquía política que nos gobierna; fuera la elite corrupta; basta de



subvertir los principios morales de la sociedad". En otras palabras, podía construirse fácilmente un enemigo identificable: la elite política en su conjunto y sus aliados intelectuales y culturales, que contrastaba con un pueblo bueno depositario de las reservas morales destruidas por la política. Para colmo, la guerra civil interna de la clase política brasileña entre 2015 y 2018 terminó en su autodestrucción, lo cual abrió la puerta a un líder oportunista proveniente de la propia clase política, pero siempre marginal dentro de ella, que supo aprovechar el enorme vacío de liderazgo y articular políticamente un movimiento de protesta antipolítico, carente de programa, que representaba solamente un sentimiento de hastío, un rechazo casi irracional a la política.

En este proceso los pentecostales no desempeñaron un papel central, pero se sumaron al gobierno que surgió de esta elección extraordinaria. Como contexto, hay que decir que desde hace muchos años Brasil ha tenido alcaldes, diputados, senadores, ministros y gobernadores pentecostales. La inserción de estas iglesias en la política tiene casi tres décadas y ha sido creciente conforme la crisis política se ha agudizado. Recuérdese que en Brasil se habla de que las principales bancadas del parlamento se pueden clasificar en *tres b*: la del buey (ganaderos), la Biblia (pentecostales) y la bala (militares). Esta coalición ultraconservadora vetó las iniciativas más atrevidas de un poco arriesgado y muy pragmático PT y abrió la puerta al populismo de Bolsonaro al conspirar para dar un golpe de Estado de dudosa legalidad a la presidenta Dilma Rousseff, promover el encarcelamiento del expresidente Lula, alimentar la polarización política del país y destruir las salvaguardas institucionales que protegían la constitución democrática de 1988 (Avritzer, 2016). En todo este proceso los pentecostales actuaron políticamente no como "pueblo", sino guiados por los mismos dirigentes pragmáticos que en otro tiempo apoyaron desde el parlamento y participaron en los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso, de Lula y de Rousseff, y que en las nuevas circunstancias consideraron oportuno pasarse al lado opuesto, en primer lugar, por conveniencia política, y en segundo, por cierta afinidad ideológica con Bolsonaro.

El populismo de Jair Bolsonaro es cualquier cosa menos afín al pentecostalismo, excepto en su defensa del patriarcado y su oposición al aborto y al matrimonio igualitario. Bolsonaro está tratando abiertamente de destruir la República, llamando al cierre del congreso, donde su bancada tiene sólo 10% de los asientos; a la destitución del Supremo Tribunal de

Justicia, pues teme que algun día en él se procese a sus hijos (sospechosos del crimen de una concejal de Río de Janeiro, negra y lesbiana) y a él mismo; y está llamando abiertamente a un golpe militar, reintepretando a la dictadura militar de 1964-1986 como una "época dorada". Se ha casado varias veces y ha demostrado un desprecio por las mujeres, por los indios, por la naturaleza y por la vida de los pobres que nadie en Brasil se había atrevido a articular como discurso público. ¿Puede este exmilitar golpista y protofascista ser el líder de un "pueblo pentecostal"? El "significante vacío" que usó Bolsonaro para ganar la presidencia de la República fue un conocido conjunto de valores antielite y moralmente conservadores: "muerte a los corruptos", "abajo las elites políticas", "orden moral y fin de la tolerancia a los *gays*", "Brasil primero, el mundo después", "Dios y fuerza para acabar con el crimen". Performativamente, Bolsonaro ha representado el papel del líder macho, militarista y provocador que pasa por encima de todo y de todos. Es muy difícil atribuirle a un líder como éste un halo celestial.

Más importante aún, desde el punto de vista de la teoría de Laclau el "pueblo pentecostal" carece del liderazgo unificado que le dé sentido de misión a su gesta. Hay ciertamente pastores muy poderosos. Uno de ellos posee una gigantesca cadena de televisión, y muchos otros tienen medios propios, especialmente estaciones de radio. Los pastores pentecostales han entendido mejor que nadie la importancia de los medios de comunicación en la época de la "democracia de audiencia", como la caracteriza Manin (1998). Pero ninguno se reconocería en un líder único. Y si el líder viniera de afuera, trascendería los límites del "pueblo pentecostal". Más importante aún, los pentecostales no son unos excluidos del sistema político. Sus pastores principales han sido políticos profesionales por muchos años y son dueños de prósperos negocios. Han instalado escuelas, universidades, hospitales y empresas aprovechando su poder político. Han creado redes no sólo religiosas, sino un vasto imperio clientelar. Y en ese proceso, han dejado de ser marginales hace mucho tiempo. En términos más convencionales, los pentecostales se han convertido en una red de grupos de presión con una alta capacidad de representación y de incidencia políticas. Por ello mismo se echa de menos un estudio de los liderazgos en el campo religioso pentecostal, y de su función como mediadores entre el espacio privado religioso y el espacio público-político.



Más temprano que tarde los pentecostales tendrán que separarse de ese líder, Jair Bolsonaro, que ofreció poner a Dios por delante tan sólo para crear un infierno en la tierra. Y al hacerlo, el "pueblo pentecostal" tendrá que trascender la esfera de lo privado como fuente de su actuar público (la decencia, la búsqueda del éxito económico, la defensa del patriarcado, etc.) para actuar en defensa del interés público en lo público: el respeto a la ley, a los derechos humanos, y ultimadamente, a la democracia.

Para un contraste: el populismo de López Obrador y su trasfondo religioso

Parto aquí de una línea de argumentación que ha presentado Andrew Arato en varios textos (Arato, 2013; Arato y Cohen, 2017). En primer lugar, es preciso recordar que la democracia es, simbólicamente, una ruptura con el viejo orden premoderno, que basaba su legitimidad en el carácter divino de la investidura de los monarcas. Claude Lefort (1990) parte de la crítica a la concepción medieval de "los dos cuerpos del rey" (Kantorowicz, 1981). Uno de ellos era la representación divina (teológica), dada por la bendición papal y la correcta sucesión nobiliaria, y otro era el físico, el que mandaba, el humano terrenal que heredaba el trono (secular). El poder estaba ocupado por un hombre (o mujer) que no tenía que rendirle cuentas a nadie. La desacralización del poder producida por la democracia presupone que el poder se vuelve un lugar "vacío". Ya no lo ocupa un soberano absoluto, ya no existe una legitimidad divina, ni permanencia indefinida en el trono. El poder es ocupado temporalmente por un hombre o mujer que tiene controles diversos y capacidades acotadas legal y políticamente. Simbólicamente se instituye el reconocimiento de la pluralidad y la división de la sociedad. Ya no hay una sociedad orgánica, sino una compuesta de sujetos y corporaciones semiautónomas. Ya no puede localizarse un "pueblo" unificado por el doble cuerpo del rey, sino un pueblo diverso y disperso que se autogobierna por medio de mecanismos que implican una representación temporal, siempre en vilo. Este es el ideal, tan ilusorio como el del poder absoluto del monarca, que tampoco lo fue nunca. Pero el principio moral-legal de la democracia es adecuadamente descrito por el tropo de la vacuidad del poder.

La democracia nunca ha funcionado muy bien en ninguna parte, pero, como los mexicanos sabemos bien por experiencia, de una manera u otra todos aspiramos a que se acerque así sea un poco al ideal. La larga

lucha por la democracia en todos los países, y las denuncias incesantes del autoritarismo en todas sus formas, refleja que la aspiración a la libertad, al bienestar y a la justicia pasan por la construcción de controles al poder, el más básico de los cuales es la posibilidad de deshacerse de un mandatario en un tiempo perentorio. Las elecciones competitivas son por ello esenciales. Pero hay más que eso, ya que la democracia presupone una serie de controles, formales e informales, los cuales implican la existencia de otros poderes, y de espacios públicos para que los ciudadanos expresen su inconformidad.

La crítica populista a la democracia se basa en las limitaciones intrínsecas de tal orden: de una manera u otra, las elites económicas se acomodan o colonizan al poder político; los propios políticos se convierten en una elite separada de las masas, en una "casta privilegiada" (De la Torre y Peruzzotti, 2008). Incluso los altos funcionarios públicos profesionales, los intelectuales y artistas, se benefician de las migajas que las elites les arrojan para comprar su silencio y conseguir su aquiescencia. Sólo el poder de un pueblo unificado puede contrarrestar el poder de esas "mafias extractivas". Y para construir tal poder, se necesita un líder que unifique, que represente a los excluidos, que hable por ellos, que pase por encima de los límites que las elites quieran imponerle.

Como ya mencionamos arriba, vivimos hoy a nivel global una época populista, propia de un fin de ciclo histórico. Hace ya años que la globalización neoliberal ha acentuado a niveles intolerables la desigualdad, sin que los gobiernos democráticos hayan hecho nada por poner límites a la precarización del trabajo, la destrucción de la naturaleza, la demolición de la vida rural y la consolidación de un modo de vida urbano que es un suplicio cotidiano para las mayorías. Los sujetos de la competencia democrática, los partidos políticos, han perdido su legitimidad y su relativa autonomía frente a los poderes fácticos. No es extraño que desde hace diez años el mundo experimente una oleada de protestas y movimientos sociales sin precedente. Ante la ausencia de respuestas en el ámbito político formal, se ha abierto un vasto espacio, un verdadero vacío patológico que han llenado líderes populistas en todo el mundo (Rosanvallon, 2020).

Estos líderes comparten una lógica que tiene cuatro componentes esenciales (Arato, 2017: 288): una concepción del pueblo como unidad (sólo hay un pueblo, no una pluralidad de actores); la parte (el pueblo bueno) sustituye al todo como sujeto/objeto simbólico de la política; la



lógica amigo/enemigo es la regla de la política (no hay crítica tolerada ni alianzas parciales, ni negociación, sólo subordinación o exclusión); la recuperación de la lógica de la encarnación del poder, en este caso en el líder, quien representa a la totalidad del pueblo, lo cual le otorga un aura semisagrada.

Esta última característica es la que instituye una comprensión teológica de la política. Los populismos varían en el grado de teologización, pero todos tienen como base simbólica de su misión un bien superior, sea la defensa de la verdadera religión, o la protección de la pureza de la cultura y los valores nacionales contra la intromisión de los inmigrantes y otras fuerzas externas, o la recuperación de la vieja grandeza imperial, destruida por incompetentes e incapaces, o bien la recuperación de la decencia y de la moral republicana frente a la desfachatez y la frivolidad de la corrupción generalizada y el privilegio indebido, etcétera.

En México, la crisis económica, moral y política del régimen semidemocrático neoliberal le permitió a AMLO ganar decisivamente unas elecciones presidenciales plebiscitarias en 2018 (Olvera, 2020). Construyó en su larga campaña presidencial una oposición amigo/enemigo muy sencilla y realista: el "pueblo bueno", los pobres, trabajadores mal pagados, despreciados y no representados por nadie –ni en el campo político ni en la sociedad civil–, contra la "elite en el poder", alusión a una vaga colección de empresarios, políticos y elites intelectuales y mediáticas. Desarrolló el "significante vacío" más elemental: la "cuarta transformación", que sintetizaba gesta histórica, cambio radical, ánimo de justicia y voluntad política. A partir de ahí podía incorporarse a la cadena de equivalencias cualquier demanda concreta. Tuvo la ventaja de que su liderazgo ya estaba consolidado, pues fue su tercera campaña presidencial y había creado en 2013 su partido personal, Morena. Su credibilidad y legitimidad estaban fuera de toda duda, pues siempre criticó el neoliberalismo, la corrupción y denunció los privilegios de "los de arriba". Y, sin jamás ceder su liderazgo, sino al contrario, afirmándolo, tuvo la habilidad y el pragmatismo para crear un frente electoral oportunista, dirigido por sus pocos fieles, pero que recogió las sobras de los demás partidos y las usó para crear en poquísimo tiempo una red nacional de operadores políticos (Olvera, 2020). Su triunfo fue incuestionable y logró la mayoría para su partido y sus aliados en el congreso federal y en la mayoría de los congresos estatales.

Ya en el poder, el presidente López Obrador ha construido un proyecto que se funda en una "versión teológica política de un imaginario profético secularizado" (Arato, 2017: 288). AMLO tiene su panteón de santos laicos, en el que destacan Juárez, Madero y Cárdenas, presidentes heroicos a su manera y en su tiempo, de los que retoma respectivamente la modestia, el desinterés personal y el nacionalismo. Él mismo encarna esos valores: ha abandonado la lujosa residencia presidencial de Los Pinos y se ha instalado en el (aún más lujoso) Palacio Nacional; viaja en aviones comerciales y por un tiempo anduvo en autos modestos; se ha bajado el salario y ha obligado a todos los altos mandos de la administración a admitir bajas sustanciales a sus ingresos, además de quitarles los privilegios de gastos, ayudantes y capacidades de distribuir empleos; está rescatando, por encima de toda lógica económica, a PEMEX y a la CFE para restaurar la centralidad económica del Estado, como en los irrecuperables tiempos del desarrollismo estatista. Está cambiando las reglas o cancelando los contratos establecidos por la pasada administración con grandes empresas de energía, y piensa que el personal de mando de todas las áreas del Estado y casi todos los empresarios son culpables del pecado de corrupción.

López Obrador está emprendiendo una labor titánica: lograr una "Cuarta Transformación" de México, equivalente a las gestas históricas de la independencia, la reforma, y la revolución. Y ello implica no sólo castigar a los corruptos, apoyar a los pobres y reconvertir a los malos (los criminales son para él víctimas de la injusticia), sino cambiar las mentalidades colectivas, capturadas por un capitalismo salvaje y consumista y por la perversa cultura de la corrupción. Tan grande es la misión que el propio presidente dijo que él "ya no se pertenece", implicando que su ser material es ya de todos los mexicanos.

En esto AMLO se diferencia de Trump y por supuesto de Bolsonaro. Si bien, como ellos, tiene como horizonte utópico la reconstrucción de un pasado mitificado (*make America great again*, el progreso y el orden de la dictadura militar, el desarrollismo estatista y paternalista, respectivamente), López Obrador ha investido su misión de un aura religiosa. Él es un evangelizador, no sólo un justiciero. Debe cambiar la mentalidad de los mexicanos. Para ello, en un acto de gran inteligencia comunicativa, ha instituido las "mañaneras", sus conferencias de prensa con las cuales se comunica diariamente con su pueblo, la mitad de las cuales están dedicadas a la denuncia de los malos actos del pasado y a instruir sobre buenas

costumbres; hace giras semanales por el país para estar en contacto presencial con su pueblo, recibir denuncias y peticiones, y entregar, magnánimamente, diversos bienes y servicios; regaña y corrige a sus funcionarios e impone siempre la última palabra sobre todos los asuntos. Es un padre para los mexicanos, en el doble sentido de figura paternal que protege, premia y castiga y mantiene en su debido lugar a las mujeres y los hijos, y de sacerdote o pastor, que escucha a los pecadores y los perdona, castiga a los infieles que no creen en la causa, y predica las bondades de la decencia y las buenas costumbres (cristianas), además de llevar la buena nueva de un futuro mejor si nos portamos bien.

Es por todo ello que AMLO vuelve de alguna manera al principio de los dos cuerpos del rey. Tiene un componente casi divino, trascendental, pues es portador de una misión histórica; y uno físico, su investidura como presidente, que le autoriza legal y legítimamente a mandar. Su poder es doble: simbólico y político. Y si bien no reclama la permanencia indefinida en el poder, quiere dejar una impronta indeleble en el corto plazo de su mandato.

Es esta urgencia de trascender lo que hace riesgoso su gobierno. Si bien hasta ahora no se han violentado las normas de convivencia, la polarización que induce su concepción amigo-enemigo de la política, alimentada por sus fieles más radicales, reduce hasta casi la desaparición los espacios de diálogo propios de la democracia; su apuro por rescatar las empresas paraestatales, impulsar sus obras faraónicas en el sur del país y repartir apoyos asistenciales y paternales a los pobres (jóvenes, adultos mayores, campesinos) pone en riesgo las finanzas públicas y obliga a una reducción (neoliberal) radical del Estado, que ya ha conducido a la pérdida de capacidades estatales[3] en todos los órdenes, especialmente en la salud, la educación y la seguridad pública.

AMLO, como todo buen populista, siente que el aparto estatal, las reglas, las leyes y las instituciones existentes son una jaula que le impiden moverse a voluntad y apurar su misión. Por eso hay que pasar por encima de ellas, lo que implica debilitarlas, colonizarlas (como se está haciendo con la Suprema Corte, la Comisión Nacional de Energía, etc.), anularlas políticamente (como se hizo con la Comisión Nacional de Derechos Humanos), o de plano destruirlas, como se hizo con la Policía Federal.

[3] Para entender la importancia de las capacidades estatales, ver Hincapié y Olvera, 2019.

Como líder encarnado, AMLO no necesita de mediaciones entre él y el pueblo. La representación directa hace superfluas, innecesarias y hasta riesgosas las mediaciones de todo tipo. De ahí su crítica a los actores de la sociedad civil, que representan intereses particulares, no los del pueblo; a los intermediarios clientelares y corporativos, tan básicos para el PRI durante décadas, y con los cuales aprendió a convivir el PAN, y quienes en realidad sólo se apropiaban de los recursos que deberían llegar a los trabajadores y campesinos; a las asociaciones y los cuerpos representativos de empresarios, que sólo miran por el interés sectorial. AMLO se dirige directamente al pueblo, para eso sus giras y sus "mañaneras". Si hay que preguntar algo al pueblo, se hacen "consultas" *ad hoc*, por más que no haya regulación legal apropiada o incluso se violenten las pocas existentes. Hay una exaltación de la democracia directa, a su parecer la que mejor expresa la voluntad popular (Olvera, en prensa).

El problema de AMLO, que es el de todos los populistas, es que no tiene una propuesta de gobierno alternativa (Peruzzotti, 2017). El programa de AMLO es una colección variopinta y desarticulada de ideas propias del PRI de la fase del desarrollismo estatista y paternalista, y una interpretación de la historia nacional protagonizada por héroes benignos que se enfrentan a enemigos históricos de la nación. La "Cuarta Transformación" es en realidad un proyecto de regreso a una época supuestamente idílica (el desarrollo estabilizador), en la cual el Estado tenía el control del desarrollo económico, y no había separación entre Estado y sociedad (tal era la idea priista de fusión entre Estado y sociedad) (Olvera, 2003). El problema es que no sólo el desarrollismo no tuvo nada de idílico,[4] sino que es imposible regresar a él, pues el capitalismo mexicano está completamente integrado al de Estados Unidos, y el Estado no puede recuperar la centralidad económica, menos aun cuando la empresa estatal petrolera está técnicamente quebrada (Shields, 2020) y el gobierno tiene una debilidad fiscal monumental.[5] Y la fusión entre Estado y sociedad es una idea organicis-

---

[4] Entre otros muchos críticos tempranos del autoritarismo de la época, ver: Aguilar Camín, 1988; Zermeño, 1996.

[5] México es el país que menos recauda impuestos como proporción del PIB de toda la OCDE: sólo 17%, contra un promedio de 34%; el de más bajo gasto social: sólo 8% contra 20%; el que menos gasta en salud: 3.5% contra 9%; el que menos gasta en ciencia: 0.4% contra 2.4% (OCDE, 2020).



ta/corporativa inaceptable en una democracia moderna, que tampoco es compatible con el principio de la identidad líder/pueblo.

La pandemia de coronavirus ha venido a complicar aún más la viabilidad de la "Cuarta Transformación". No sólo no se reconoció la gravedad del problema a tiempo, sino que un fallido intento de reorganización del sector de la salud a finales de 2019 lo dejó en la incertidumbre legal y operativa, con una grave falta de financiamiento y, para todo fin práctico, sin dirección. Para colmo, tampoco la crisis económica ha sido reconocida y México es hoy uno de los pocos países del mundo sin una política contracíclica y sin programas de apoyo a desempleados, micro y mesoempresarios ni a la economía informal. Las perspectivas no son buenas y la consecuencia puede ser una agudización de la polarización. Hay el riesgo de que el presidente pierda su aura mágico-religiosa si el país se hunde en una crisis prolongada. Entonces este régimen populista tendrá que definir si está dispuesto a rebasar los límites de la democracia o si se atiene a sus reglas fundamentales.

Conclusión

El uso de la categoría de pueblo es problemática, como lo constatan los múltiples tratados sobre el tema. El concepto es polisémico y polémico. En la presente fase de la crisis de la política a escala mundial, en la que el populismo como forma de la política ha alcanzado una dimensión global, el concepto de pueblo se define en el campo discursivo como un marcador identitario, variable y escurridizo. En este sentido, el concepto de pueblo no remite a una realidad sociológica, política o cultural, sino a una construcción simbólica para fines políticos.

Observamos las dificultades de usar el concepto de "pueblo" para hablar de un pueblo particular, como es el "pueblo pentecostal", especialmente desde la perspectiva de Laclau. Si bien es cierto que la construcción de una identidad político-religiosa pentecostal ha sido el producto de muchos años de construcción discursiva, pero ante todo organizativa y política en Brasil, ello no significa que las propias iglesias pentecostales ni sus líderes hayan logrado identificarse a sí mismos como "el pueblo" o ser reconocidos como tal por los demás. Otros conceptos y enfoques parecen necesarios para estudiar el poder político de esas iglesias. Su integración en la coalición política y en el gobierno de Bolsonaro no implican un paso más en su constitución como "pueblo", sino una decisión estratégica más de sus dirigentes,

que tendrá costos mayúsculos en el mediano plazo. En todo caso, se han integrado temporalmente en un "pueblo" reaccionario y fascistoide, siguiendo a un líder impredecible, sin lograr un efecto simbólico de legitimación, sino al contrario, poniendo en riesgo su propia legitimidad.

En el caso de México, el argumento de Laclau resulta, paradójicamente, más aplicable. López Obrador en verdad ha construido un pueblo con todas las características que marca la teoría. Hay un significante vacío, la "Cuarta Transformación", que sintetiza un vasto conjunto de cadenas de equivalencia, que van desde la lucha contra la corrupción, la primacía de los pobres, la austeridad franciscana del gobierno, hasta el rescate de la nación, igualando a ésta con las empresas paraestatales de energía. AMLO ha definido un campo político con enemigos y amigos, juega a polarizar permenentemente y muestra un completo desdén por la negociación y el reconocimiento de otros actores. Su gobierno unipersonal adquiere un carácter místico-religioso, al ser el presidente el portador/sujeto de una misión histórica superior a todas las voluntades y capacidades individuales, una misión que no es sólo política, sino moral y moralizante.

El populismo en Brasil y en México muestra peligrosos signos autoritarios. Ciertamente, Bolsonaro es más radical y en verdad protofascista, cosa que no es López Obrador. Pero eso tampoco convierte a AMLO en un referente de "izquierda". El paternalismo estatal, el estatismo desarrollista, la centralización del poder, la negación de la política como debate y participación no son caracterísiticas de una política de izquierda en el mundo contemporáneo. Se trata más bien de un penoso y anacrónico regreso a un pasado remoto y afortunadamente fenecido en las luchas por la democracia de los últimos treinta años. Ello no impide que pueda aparecer un nuevo tipo de autoritarismo populista en México. Veremos si la sociedad lo permite.

Bibliografía

Aguilar Camín, Héctor (1988). *Después del milagro*. México: Cal y Arena.

Arato, Andrew (2013). "Political Theology and Populism", *Social Research*, vol. 80, núm. 1, pp. 143-172.

— (2017, 1º de septiembre). "How We Got Here? Transition Failures, Their Causes, and the Populist Interest in the Constitution", *SSRN*.



Recuperado de http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3116219, consultado el 31 de agosto de 2020.
— y Jean Cohen (2017). "Civil Society, Populism and Religion", *Constellations*, *An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 24, núm. 3, pp. 283-295. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12312
Arditti, Benjamín (2014). *La Política en los Bordes del Liberalismo*. Barcelona: Gedisa.
Avritzer, Leonardo (2016). *Impasses da Democracia no Brasil*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
— y Fernando Filgueiras (ed.) (2012). *Corrupção e Sistema político no Brasil.* Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
Canovan, Margaret (1999). "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy", *Political Studies*, vol. 47, num. 1, pp. 2-16. https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184
— (2005). *The People.* Nueva York: Polity Press.
Hincapié, Sandra y Alberto J. Olvera (2019). "Capacidades estatales en órdenes mixtos", *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, núm. 11, pp. 1-22. https://doi.org/10.25009/clivajes-rcs.v0i11.2557
Kantorowicz, Ernst H. (1981). *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press.
Kingstone, Peter R. y Timothy Power (ed.) (2017). *Democratic Brazil Divided*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt1x76g7g
Knight, Alan (1999). "Populism and Neopopulism in Latin America, Especially Mexico", *Journal of Latin American Studies*, vol. 30, núm. 2, pp. 223-248. https://doi.org/10.1017/S0022216X98005033
Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Lefort, Claude (1990). *La invención democrática.* Buenos Aires: Nueva Visión.
Manin, Bernard (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
Oakeshott, Michel (1998). *La política de la fe y la política del escepticismo*.México: Fondo de Cultura Económica.
Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (2020). "¿Cómo va la vida en México?", en *How's Life? 2020: Measuring Well-being.* París: OCDE Publishing. Recuperado de https://

www.oecd.org/mexico/Better-Life-Initiative-country-note-Mexico-in-Spanish.pdf, consultado el 20 mayo de 2020.

Olvera, Alberto J.(ed.), (2003). S*ociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: México*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (2020). "México 2018: elección plebiscitaria, crisis neoliberal y proyecto populista", en G. Caetano y Fernando Mayorga (ed.). *Giros políticos y desafíos democráticos en América Latina. Enfoques de casos nacionales y perspectivas de análisis.* Buenos Aires: CLACSO.

— (en prensa). "De la elección plebiscitaria al populismo nostálgico. López Obrador y la 'Cuarta Transformación' en México", en Y. Murakami y Enrique Perzzotti (ed.) *Populismo, democracia y resistencias en América Latina*. Xalapa: Universidad Veracruzana

Peruzzotti, Enrique (2017). "El populismo como ejercicio de poder gubernamental y la amenaza de hibridación de la democracia liberal", *Revista SAAP*, vol. 11, núm. 2, pp. 213-225.

Pitkin, Hanna (1967). *The Concept of Representation.* Berkeley: University of California Press.

Power, Timothy J. y Matthew M. Taylor (ed.) (2011). *Corruption and Democracy in Brazil*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Rosanvallon, Pierre (2020). *Le siècle du populisme. Histoire, théorie, critique.* París: Seuil.

Shields, David (2020, 12 de mayo). "PEMEXproa a la vista", *Reforma*. Recuperado de https://www.reforma.com/pemexproa-a-la-vista-2020-05-12, consultado el 27 de agosto de 2020.

Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza (publicado originalmente en 1932).

Torre, Carlos de la, y Enrique Peruzzotti (ed.) (2008). *El Retorno del Pueblo*. Quito: FLACSO.

— (ed.) (2015). *The Promise and the Perils of Populism: Global Perspectives.* Lexington: University Press of Kentucky.

Urbinati, Nadia (2014). *Democracy Disfigured*. Cambridge: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674726383

— (2019). *Me, the People. How Populism Transforms Democracy*. Cambridge: Harvard University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvk12sz4

Zermeño, Sergio (1996). *La Sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*. México: Siglo XXI.





Alberto Javier Olvera Rivera es investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Doctor en Sociología por la New School for Social Research. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Destacan en su obra *Sociedad civil, espacios públicos y democratización en América Latina: México*, FCE y UV, 2003; *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil*, Porrúa / CIESAS / UV, 2006 (con Ernesto Isunza); *La disputa por la construcción democrática en América Latina*, FCE / CIESAS / UV, 2006 (con Evelina Dagnino y Aldo Panfichi); *La democratización frustrada*, CIESAS / UV, 2010. Ha publicado más de cien artículos y capítulos de libros en diversos países, así como libros de divulgación. Ha sido profesor invitado en las Universidades de California San Diego, York, Federal de Minas Gerais, Nacional de Colombia y FLACSO-México.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

DISTOPÍSTICA: LA HIDRA Y LA TORMENTA QUE VIENE. NARRATIVAS DE FUTURO EN EL ZAPATISMO[1]

DYSTOPISTICS: THE HYDRA AND THE COMING STORM. NARRATIVES OF THE FUTURE IN ZAPATISMO

Carlos Octavio Núñez Miramontes*

Resumen: El Movimiento zapatista ha desarrollado un discurso explícito sobre el tiempo, discurso que llega a radicalizarse hasta el deseo de reconfigurarlo en una rebelión efectuada desde la resistencia. En este artículo, desde el análisis crítico del discurso (ACD), se abordan las narrativas de futuro en el zapatismo, particularmente las narrativas suscritas en las alegorías de la *hidra* y la *tormenta que viene*. Se propone el concepto de *distopística* para destacar la factibilidad y evaluación racional de escenarios posibles de lo socialmente fallido.

Palabras claves: temporalidad, zapatismo, futuro, distopística.

DYSTOPISTICS: THE HYDRA AND THE COMING STORM. NARRATIVES OF THE FUTURE IN ZAPATISMO

Abstract: The zapatista movement has developed an explicit discourse about time, which gets radicalized to the point its reconfiguration into a rebellion carried out from the resistance is desired. This article, from the Critical Analysis of Discourse (CAD), will address the narratives of the future in zapatismo, particularly, the narratives endorsed in the *Hydra* and the *Coming Storm* allegory. The concept of *dystopistics* is proposed to highlight the feasibility and rational evaluation of possible scenarios of the socially unsuccessful.

[1] Este artículo fue escrito con base en uno de los apartados de la tesis doctoral del propio autor: *Cartografía Zapatista para Navegar el Tiempo. El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista desde el análisis crítico del discurso* (Núñez, 2019).

* Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 135-160
Recepción: 26 de septiembre de 2019 • Aceptación: 24 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



Keywords: Temporality, zapatismo, future, dystopistics.

Introducción

¿Puede el futuro imaginarse y eclosionar de maneras distintas? La pregunta cartesiana sobre el arreglo del mundo y sobre si éste es el mejor de los mundos posibles se hace hoy particularmente necesaria frente al predominio global de la configuración hegemónica temporal capitalista y las evidencias de un inminente colapso planetario: ¿cómo podríamos arreglar el mundo?, ¿revolucionarlo desde un enfoque temporal? Arreglarlo como reparación, como ordenamiento y como reorientación ontológica de nuestro lugar en él. Arreglarlo desde las coordenadas fundamentales de su cimentación, es decir, desde el espacio y el tiempo. La temporalidad (tiempo como construcción social) es constitutiva de lo social-histórico. Para Norbert Elias (1989), la percepción y vivencia del tiempo se va construyendo socioculturalmente. Este proceso implica la coordinación de ritmos que hacen posibles los lazos sociales, las prácticas colectivas y el grado y tipo de relaciones intersubjetivas. No puede haber investigación ni reflexión de lo social sin cronología y no hay cronología neutra. Las narrativas zapatistas sobre el tiempo y el futuro advierten de un inminente colapso ambiental a escala planetaria, y también, dialécticamente, del presente como punto de inflexión para una rebelión expresada en la formulación "Ya basta".

Para comprender la configuración temporal zapatista se parte de una aproximación bidimensional del tiempo propuesta por Guadalupe Valencia (2009): *cronos* como medida y *kairos* como experiencia subjetiva. Es decir, de un tiempo cronológico que a su vez está cargado de sentido, de intención, de subjetividad, de memoria y de futuro construidos socialmente. Se acude al concepto de *campo temporal* (Valencia, 2009) en el que el tiempo se caracteriza como red de intencionalidades en la que se tensionan: 1) escala y repetición, 2) cambio y permanencia, 3) instante y duración.

El zapatismo ha desarrollado un discurso explícito y sistemático sobre el tiempo. Sus acciones desde el levantamiento armado en 1994 han sido marcadores y significantes de lo temporal. Olvido, memoria y un futuro retrotraído en la acción presente aparecen como reformulación creativa de *las iteraciones pasado-presente-futuro* (Kosellek, 1993).

El acercamiento metodológico que aquí se propone es el del análisis crítico del discurso (ACD), mediante el cual se examinó el *corpus* constituido

por los tres volúmenes del texto “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista” (EZLN, 2015a, 2015b, 2015c).

¿Por qué el *corpus*[2] constituido por los tres volúmenes de “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista” desde el ACD?

Porque el movimiento zapatista se ha caracterizado tanto en su desarrollo como en la articulación de su imaginario de futuro por el uso táctico de *la palabra y los silencios* (Velasco, 2003). El zapatismo ha generado un vasto “universo simbólico” que desde una performatividad comunicacional ha empleado como recurso de lucha. El discurso del zapatismo es un discurso polifónico[3] que puede analizarse mediante la potencia heurística del análisis crítico del discurso (ACD) y revelar así complejos tramados de sentido y sus correspondientes opacidades en confrontación con sus prácticas.

Quiero señalar la pertinencia del método del ACD en los estudios sobre temporalidad. Según Ricoeur (2004: 115), a propósito de tiempo y narración, “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”. La noción de narrativa(s) se entiende como un complejo proceso de mediación entre la acción (o la prefiguración del discurso) y el momento de la recepción o la refiguración necesaria para dar cuenta del proceso de construcción de las prácticas y los imaginarios de ordenamiento social del zapatismo. Las narrativas no son una réplica de la acción, sino la construcción (sintética, sedimentada y “filtrada”) de una trama previa que se articula en un complejo entramado de posibilidades e intencionalidades y que, a su vez, pasará por un proceso receptivo de (re)configuración. En otras palabras, el tiempo se convierte en temporalidad sociocultural en la medida en que se articula de un cierto modo narrativo.

De manera preliminar se anotan cuatro características del discurso zapatista: a) es dispositivo de innovación discursiva (lenguaje creativo abundante en metáforas y neologismos) y tradición oral (como característica de los pueblos indígenas, instrumento para la resistencia y medio de trasmisión en asambleas, seminarios, etc.); b) uso innovador de la web

[2] Unidad de texto a analizar.

[3] Articulado por varias voces (agentes productores de sentido).



y las TICs como plataformas y medios para el discurso; c) singularidad estilística del lenguaje y discurso (uso de la ironía, recursos literarios, etc.) del SI Galeano, antes SI Marcos, quien ha fungido como vocero y líder del EZLN ; d) carácter polifónico y abierto del discurso (conjunto de voces que conforman "el zapatismo" y que interpelan antes que cerrar el discurso).

El análisis del discurso (Brown y Yule, 1993) permite acercarse a la realidad societal, desde el lenguaje y su complejización semiótica, como productora y producto de sentido, como evidencia de un constructo ideológico o como expresión empírica de un sistema teórico por construir.

El análisis del discurso presupone una forma dinámica de interpelación a los sujetos en el mundo y sus representaciones, en donde los lenguajes son más productores que descriptores del sujeto social y las sociedades en las que vive y se organiza.

"El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista" (EZLN, 2015a) condensa en tres volúmenes las voces de los dirigentes zapatistas, de sus voceros y de sus "pensadores"; de académicos, periodistas, activistas, indígenas, mestizos; de hombres y mujeres de todo el mundo que simpatizan y/o "forman parte del zapatismo". El *corpus* integra un conjunto polifónico de narrativas sobre la épica zapatista, sobre su configuración temporal, sus narrativas de futuro y su método: el pensamiento crítico.

El ACD, presupone un acercamiento multidisciplinario, en tanto que forma parte de un campo de estudio que se ha conformado a partir de otras disciplinas como la lingüística, la pragmática, la antropología, los estudios literarios, la narratología (cruce entre la ficción y lo factual), la semántica, la sociología, los estudios de comunicación oral, la filosofía del lenguaje y la etnometodología (especialmente con el estudio y uso de técnicas como el Análisis de la conversación).

Para Gutiérrez (2004), dentro del análisis del discurso, la corriente del ACD es la que posee un mayor carácter interdisciplinar, pues estudia, entre otras cosas, las interacciones ideológicas que se establecen entre los discursos, su situación contextual y las instituciones o los órdenes sociales en los que se enmarcan. "Los estudios a través del ACD requieren un profundo conocimiento de estructuras y conceptos lingüísticos, así como un conocimiento de campos tan relevantes como la sociología, la antropología, la filosofía y la psicología" (Gutiérrez, 2004: 89).

El análisis ACD se describe como una labor analítica que rompe y descompone el texto para luego suturarlo y recomponerlo de nuevo, a fin

de interpretarlo en un nivel hermenéutico. De manera complementaria, como parte de la *pragmática del lenguaje*, se realizó un acercamiento con herramientas propias de la etnografía en congresos y seminarios convocados por el Movimiento Zapatista y en una de sus comunidades, perteneciente al *caracol*[4] de Oventik.

Para el acercamiento pragmático del lenguaje, se echó mano de las técnicas de *observación participante* y *conversaciones dialógicas*,[5] pues estas técnicas permiten conocer las condiciones, los agentes y el contexto en que se dan a conocer los discursos del *corpus*, que se presentan de manera oral y que, al ser recopilados e impresos, conservaron dicha característica en su estilo, lo que se presume importante en la construcción discursiva del zapatismo, según se aprecia 1) en la oralidad y las narrativas como ejercicios de construcción de la memoria, 2) como recurso expresivo y comunicativo de sus acciones, y 3) como ejercicio de imaginación política.

Consideraciones sobre el acd

Se abordó el discurso como un complejo sistema de códigos y unidades de sentido que incluye ideologías, narrativas contrapuestas, construcciones polifónicas,[6] cultura, contextos, y dinámicas de la vida social (Manzano, 2005).

Realizar un acd implica:

1. Identificar los componentes que rodean al discurso, que hacen comprensible su contenido, su cometido y su efecto, como
    a. el contexto histórico.
    b. el contexto espaciotemporal (diacrónico y sincrónico).
    c. el contexto situacional interactivo.
    d. el contexto sociocultural.
    e. el contexto cognitivo.
    f. el tema explícito e implícito (la configuración temporal en la uz[7]).
    g. los agentes implicados (quiénes lo generan, para quiénes, sobre qué y quiénes, qué relaciones de poder describen y cómo se insertan en ellas).

---

[4] Unidad político-territorial zapatista que contiene varios municipios.

[5] Se utiliza este pleonasmo para enfatizar el carácter de "sujeto de investigación" en lugar de "sujeto como objeto de investigación".

[6] Varias voces y agentes constructores de un discurso.

[7] Utopística zapatista.



   h. los constructos (qué objetos se están generando desde ese discurso, con qué finalidades y funciones).
2. Entrar en su contenido denso:
   a. Ideología (valores, actitudes, visión del mundo...).
   b. Recursos lingüísticos (expresiones, metáforas...).
   c. Argumentaciones (lógica, heurísticas, recursos...).
   d. Técnicas de persuasión empleadas.
   e. Propuestas de acción, implícitas y explícitas.
   f. Estrategias de apoyo y legitimación (datos, expertos, tradición, redes, bases de apoyo...).
   h. Tema y temáticas subsidiarias.
   i. Medios y canales de gestación y difusión del discurso.
   j. Código.
   k. Formas y formatos del mensaje.
   l. Cotextos.
3. Generar un modelo completo sobre el discurso que considere la relación entre todos los elementos analizados, su génesis, su expresión y sus consecuencias.

El ACD trabaja con el párrafo, la oración y el enunciado como unidades mínimas. El foco del análisis radica en identificar y comprender cómo el texto vehicula ideas y significados que dan forma a los conocimientos y acciones de los receptores de la información.

Para analizar un texto se precisa fragmentarlo, separar y clasificar sus componentes. Al hacerlo es importante no perder de vista las relaciones en torno al conjunto, sus relaciones con el contexto y las dinámicas presentes o potenciales de intertextualidad. La fragmentación del *corpus* ha transcurrido por la elaboración de conceptos clave que llevó a tres temas diferenciados (temporalidad [T]; distopística[8] [D]; pensamiento crítico [P]) en el *corpus* y, a partir de ellos, unidades observables relativas a la configuración temporal y las narrativas de futuro.

De los tres temas se extraen las siguientes categorías analíticas:

1) Configuración temporal zapatista
2) Futuro zapatista (utopística y distopística)

[8] Escenario racional, factible y parcialmente presente de lo socialmente fallido.



3) Temporalidad hegemónica en el capitalismo contemporáneo (hidra capitalista)

Los instrumentos utilizados:

1. Análisis estructural del texto
2. Diario de campo
3. Diario de investigación
4. Listados de *items*, detonadores, temas de conversación

Las categorías analíticas fueron "deconstruidas" en los siguientes *observables*:

1) Construcciones temáticas
2) Metáforas
3) Argumentaciones discursivas
4) Narrativas
5) Agentes
6) Prácticas
7) Objetivaciones (objetos e instituciones como agendas, asambleas, etc.)

Utopía y distopía/utopística y distopística

Al concepto de utopística de Wallerstein (1998), que supone un ideal orientador de construcción social cuya base es la factibilidad y resulta de un ajuste continuado entre lo realizable y lo deseable, hay que agregar el de distopía, y por oposición, el de distopística: *un imaginario factible de lo socialmente fallido*. En la actualidad, un imaginario de colapso social y ecológico de escala planetaria prospectado racionalmente y que se constata en la evidencia científica y empírica.

Si se está de acuerdo con Wallerstein en que las utopías son mucho más cercanas a "ensoñaciones" que a proyectos susceptibles de convertirse en realidad, con las distopías sucede algo similar, aunque más que "ensoñaciones" estaríamos hablando de imaginarios del temor, de miedos irracionales o de espectros plasmados en narrativas de estéticas más o menos funestas, dramáticas o trágicas. Las distopías, como su contraparte, las utopías, son un tipo de narrativas mítico-religiosas, pero que, a diferencia de las segundas, eventualmente funcionan como advertencia moral, concreción absoluta del castigo, o "escenario" tropológico[9] de lo fallido.

[9] Como figura del lenguaje. Uso de metáforas o formas del lenguaje que significan más que lo literal.

La distopía si bien puede en determinadas condiciones conducir a la movilización política, se asume que lo hace más como advertencia desde el *pathos* que por motivos más racionales. En la premodernidad, el discurso mítico-religioso suele asumir el carácter del dualismo totalizante, y a partir de éste se establecen oposiciones entre el origen y destino anhelado o prometido (el paraíso, la eternidad, etc.) versus la pérdida (del mismo paraíso, la inocencia, el goce de los bienes naturales, etc.) o el destino temido (el castigo, el infierno, "la segunda muerte", etcétera).

Por tratarse de un tipo de imaginario espectral, desde la premodernidad hasta la actualidad en la *modernidad tardía*, la distopía ha resultado sumamente maleable para ser "concretada" en narrativas *ad hoc* a los discursos hegemónicos como medio de control y parálisis social.

La distopía es una construcción narrativa en la que caben ideas, escenarios, sucesos y personajes que fungen de manera pedagógica como efectivos dispositivos de mantenimiento del orden social. Su función de advertencia suele conducir (en los discursos, pero también en las prácticas) a la vigilancia policial del Estado, a la administración de la violencia y al escrutinio moral. Aunque pareciera que su ambiente "natural" es el de la narrativa ficcional como en la literatura (*Un mundo feliz*, *1984*, *Naranja mecánica*, etc.), la distopía mora también en los relatos orales, la leyenda, los silogismos populares, las narrativas de los proyectos políticos, las prospectivas económicas y, sobre todo, en las construcciones ideológicas totalizadoras.

Pero la *Distopística* es otro asunto; se propone este concepto para designar una construcción narrativa articulada a partir de una evaluación seria de las problemáticas presentes e históricas. La *Distopística* implica un ejercicio analítico –y desde el zapatismo: crítico– de los factores que intervienen en la condición fallida de un sistema o constructo social. La *Distopística*, a diferencia de la distopía, puede resultar verdaderamente aterradora, pues en absoluto se trata de un espectro, sino una suerte de "antesala" de una catástrofe que aún no es plena en tiempo o espacio, pero cuya proximidad espacio-temporal se prevé inminente.

La *Distopística* precisa de una evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de las posibilidades abiertas del ingenio y la equivocación humana. La *Distopística* no comunica el escenario de un futuro inevitable, pero sí el de un futuro de probables o plausibles (aunque inciertas) condiciones catastróficas.

A diferencia de la narrativa apocalíptica (a la que más espaciadamente también acude el discurso zapatista), la distopística se distancia de la asociación "futuro-destino" y utiliza en su estructura argumentativa datos y evidencias que soportan sus afirmaciones, que, aunque funcionan como advertencias, son afirmaciones cuya intención es la acción y no la inmovilización.

La crisis como elemento de la *distopística*

La crisis es uno de los temas de la *Distopística*. La crisis temporalmente puede interpretarse como un punto de inflexión en un periodo histórico consecuencia de una pesada sedimentación de significados, o una concentración de rupturas acontecimentales que anuncian un resquebrajamiento o ruptura mayor. La identificación –y declaración– de una crisis no es sencilla, pues es una operación propia de la identificación de la contemporaneidad que requiere de un distanciamiento para elucidar lo próximo.

> Lo que estamos empezando a vivir/sufrir los pueblos no tiene nombre conocido. Estamos transitando de un mundo a otro mundo: del mundo unipolar a otro multipolar, del mundo centrado en Occidente a un mundo centrado en Oriente; de un mundo capitalista a un mundo poscapitalista que aún tenemos dificultad para visualizar (EZLN, 2015c:228).

El zapatismo establece la crisis en la marca discursiva del "¡Ya basta!" o de "la digna rabia", pero su carácter transitivo e incierto impide solidificar –para bien (*Utopística*) y para mal (*Distopística*)– el futuro. Esta imposibilidad no exenta a los zapatistas de su papel de vigilantes en la posta de la cofa, de la que incluso advierten – y se advierten a sí mismos– del peligro de "dejar de ver".

"Dice el Sup Galeano que hay una catástrofe por venir. No lo creo porque es la catástrofe la que nos rodea. Impávidos la miramos" (EZLN, 2015b: 64). Aquí, bajo el recurso retórico de un falso contradiscurso, se enfatiza la característica distopística de la tormenta.

> La fiebre no llegará el año que entra, el mes que entra o pronto, la fiebre ya empezó, la tormenta está aquí en las capas de hielo polares, en las células de nuestros cuerpos, en la selva, en el fondo del océano, en las nubes, en la planta de frijol, en el pollo, en la milpa (EZLN, 2015b: 110).

La tormenta se hace geografías distintas y también temporalidad objetivada, patente, visible. La humanidad vive una crisis civilizatoria:

> Un proceso de agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social… derivada de un sistema que hoy, a escala inimaginable en la historia, se sustenta y expande en la explotación y destrucción del trabajo y la naturaleza; y, en consecuencia, de la vida (EZLN, 2015b: 113).

La hidra: el capitalismo y el planeta en crisis o sobre un monstruo para comprender un imaginario

Se trata éste de un momento crítico multifactorial de escala global. La tormenta que ya da sus primeros goterones es caracterizada en la hidra como "sistémica mundial" y espera el EZLN una respuesta de tipo científica. "Por eso demandamos no sólo la definición de la tormenta, también queremos conocer su historia, cómo se originó, cómo ha sido su trayectoria, qué la alimenta" (EZLN, 2015a: 288).

El título del *corpus* alude a un monstruo mítico: la hidra. Un monstruo de siete cabezas cuya fortaleza es su descentramiento, su capacidad para generar dos cabezas cada que una le es cortada. En el mito, la hidra de Lerna era una despiadada serpiente acuática que además de sus mortíferas cabezas contaba con una respiración venenosa que la volvía aún más peligrosa. Su extraña capacidad regenerativa hacía imposible a cualquier humano o semidiós matarla.

> Pero Heracles-Yolao como quiera debe cumplir ese trabajo o padecer la condena de siempre recomenzar: cortar una cabeza y parir dos más, rasgar el muro hasta que la grieta se ahonde y acabe por herirlo fatalmente. Y antes de enfrentar para destruir, tienen que ver el modo de sobrevivir, de resistir. Así que tal vez algo ayude el preguntar por el origen. Tanto de quien enfrente como de lo que es enfrentado. Así que hay que huellear a la Hidra, seguirle el rastro, a conocerle sus modos, sus tiempos, sus lugares, su historia, su genealogía (EZLN, 2015a: 282).

La leyenda cuenta que al llegar al pantano donde estaba la hidra, Hércules se cubrió boca y nariz con un paño para protegerse de la respiración venenosa. Hércules tiró flechas de fuego para sacar a la bestia de su guarida. La enfrentaba, pero todo resultaba infructuoso. Cuando

Hércules se dio cuenta de que él solo no podría derrotar a la bestia, pidió ayuda a su sobrino, y éste le propuso quemarle los cuellos para impedir que crecieran nuevas cabezas. De esta manera, a partir de un principio de inteligencia distribuida y acción cooperativa, mientras Hércules cortaba cada cabeza, el sobrino las quemaba de una en una hasta terminar con la última, llamada "la inmortal", la cual aplastó con una gran roca que encontró en el camino.

En concordancia con la narratología zapatista, el mito griego cuenta que la derrota de la hidra (capitalismo) es una empresa que solamente podrá conseguirse de forma: 1) colectiva; 2) organizada; 3) estratégica (un plan propuesto por el sobrino) y 4) táctica (aprovechamiento de recursos y condiciones inesperadas, como la roca encontrada).

A pesar del lenguaje secular, es posible identificar una construcción mítico-religiosa donde *el mal* se encarna en el capitalismo y el *mal gobierno* de México. Parece haber elementos para considerar el periplo zapatista como una épica que intenta trascender la búsqueda de la sola justicia material.



La lucha contra la hidra sigue y "ha desatado su propia tormenta". Se habla de una tormenta que se experimenta como crisis del capitalismo global y como crisis planetaria. Las crisis se enmarcan en lo que se enuncia como la IV Guerra Mundial, una nominación que renombra y resignifica las coordenadas espaciotemporales y que, al nombrarse de forma novedosa, interpelan afectos, creencias y posicionamientos políticos.

Los textos constantemente recurren a neologismos y al *renombramiento* como recurso significante mientras se lee. Queda explícito el posicionamiento zapatista "abajo y a la izquierda", sin que eso quiera decir en absoluto "izquierda tradicional" y sin que "abajo" deje fuera a intelectuales, académicos, científicos, clases medias, etcétera.

Las parábolas[10] y fábulas[11] son ampliamente usadas. Estos géneros narrativos son reformulados con los usos de final abierto, pregunta incómoda, ironía provocadora o mordacidad reivindicativa en voz del SI Galeano, cuyo

[10] Parábola. (s.f.). Narración de un suceso imaginario de la que se saca una enseñanza moral. En el *Diccionario de la Real Academia Española* (23ª ed.) Recuperado de https://dle.rae.es/

[11] Fábulas (s.f.). Composición literaria, de la que se suele extraer una enseñanza útil o moral. Los personajes suelen ser animales o elementos de la naturaleza. En el *Diccionario de la Real Academia Española* (23ª ed.) Recuperado de https://dle.rae.es/



uso del humor, la ironía, la ambigüación y la emotividad mereció un análisis completo a fin de comprender la estructuración discursiva del *corpus*.

Los textos llaman a la integración y organización de las fuerzas políticas a escala internacional. El EZLN llama a la acción (presente) como única salida para enfrentar la tormenta que ya ocurre; pero que arreciará en la "tormenta que viene" (futuro). La interpelación a ese futuro se hace al principio de los textos con una abundante referencia al pasado y a los muertos (al tomar sus nombres como recordatorio) que "siguen hablando" mediante la remembranza de sus acciones.

El zapatismo es "una organización indígena y no indígena", afirma el SI Galeano, por lo tanto, su discurso es uno abierto "formado en" y "dirigido a" las mujeres y los hombres de todo el mundo.

En el *corpus* se recapitulan también episodios significativos de la lucha armada del zapatismo, a veces contados desde la rabia y el dolor, y en ocasiones con desenfado y sentido del humor. Se articulan narraciones épicas de los "más pequeños", los marginados y los explotados que se intercalan a las dificultades que –humorísticamente revela el *Sup*– suceden a quienes, siendo de ciudad, se mueven entre la selva para apostarse en medio de una balacera.

El SI Moisés apela a la construcción de una memoria social con un sentido recuento de las condiciones de miseria y humillación en las que vivían las etnias indígenas chiapanecas y de cómo fueron despojados de sus tierras, primero por los finqueros y luego con la reforma al Artículo 27 que privatizó los ejidos. Estas condiciones de injusticia, extendidas por prolongados periodos históricos, dan cuenta de 500 años de injusticia y explotación, concatenando la localidad y la proximidad histórica a un campo espaciotemporal amplio que en el *corpus* se remonta hasta el colonizaje europeo en América.

Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar son citados como la primera traición del *mal gobierno* luego del levantamiento en 1994. Se expresa el fracaso por el diálogo y el repliegue zapatista para refundar al mundo. Uno en donde "quepan muchos mundos" y cuya autonomía sea operada en un sistema en donde "el pueblo mande y el gobierno obedezca" a través de lo que llamaron Juntas de Buen Gobierno (JBG). En este contexto se describen las condiciones de una nueva *comunidad imaginada* por el zapatismo que se hace manifiesta en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y los Caracoles que los contienen.

Hay pues, en estos textos, una descripción de la Utopística Zapatista, de sus logros y sus fracasos, de sus dificultades y de cómo se ha ido solucionado lo que la realidad va presentando.

Los zapatistas revelan que la suya es una lucha que también se libra en el interior y que a veces va en contra de los mismos "usos y costumbres". Podríamos ejemplificar esta lucha en la prohibición "del trago" en los territorios zapatistas, o en otros asuntos transversales al discurso zapatista, como la emancipación de las mujeres.

El zapatismo acude a una imagen sugestiva pues lleva implícito el cruce espaciotemporal: la grieta en el muro. Una grieta que es indicio de una crisis, de un resquebrajamiento sistémico que, sin embargo, sólo puede ocurrir en una temporalidad amplia, paciente.[12] Los esfuerzos zapatistas son resumidos como un "empecinamiento porque la grieta crezca, porque no se cierre".

El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista

A fin de ver la grieta, para acercarse a ella, para poder ensancharla, el SI Galeano discurre sobre una aproximación heurística denominada pensamiento crítico.

El SI Galeano destaca la urgencia de generar pensamiento colectivo para poder vigilar las cabezas de la hidra. El pensamiento crítico se articula con diálogo, con preguntas, y se trata, de acuerdo con el zapatismo, de un emprendimiento colectivo.

La IV Guerra Mundial (EZLN, 2015a: 42), dicen los zapatistas, es la guerra librada por parte de los intereses financieros privados por controlar el mundo. El capitalismo ha mutado del productivismo a la financiarización, lo que ha significado la prevalencia de la especulación sobre el comercio mundial; el "mercado de futuros" como arena objetivada de recursos que aún no existen; y la emisión de moneda sin respaldo alguno. La fetichización (mercantilización) y precarización del futuro hasta su aniquilamiento son dos de las consecuencias temporales de esta embestida económica.

La hidra y la tormenta que viene llevan implícita una conformidad dialéctica. Son crisis y aviso de ruptura; son condiciones de injusticia y

[12] La paciencia es un atributo de la temporalidad zapatista, como se verá en el análisis del *corpus.* La paciencia como oposición al ¡Ya basta! y a la digna rabia, pero que prevalece como ánimo y estrategia en el uso de los tiempos.

anuncio de las luchas y resistencias por superarlas. "El sistema va a colapsarse, de ese colapso pueden surgir dos opciones. Bueno, nosotros decimos que pueden ser más de dos, pero ése no es el tema ahora" (EZLN, 2015a: 258). Que el sistema se vaya a colapsar es una afirmación parecida a la vieja profecía incumplida del marxismo. El problema es que ya hay indicios de que antes de que el sistema colapse, la gente y el planeta lo harán primero. La Distopística que anuncia el zapatismo apunta al resquebrajamiento del sistema capitalista y al resquebrajamiento del equilibrio ecológico planetario, el segundo, con mucho, se vuelve un asunto intensificador de "lo urgente" y "lo irreversible".

La tormenta que viene ya da sus "primeros goterones". La distopía se vuelve Distopística, como hacen patente problemáticas en cuatro grandes hilos narrativos encontrados en los textos del *corpus* y en los estudios contextuales: 1) precarización y empobrecimiento creciente de grandes poblaciones en el mundo; 2) creciente violencia, marginación y polarización social producto del ensanchamiento de las brechas de desigualdad económica y de conocimiento; 3) un aumento del extractivismo capitalista en la modalidad de financiarización, y 4) una aceleración del desequilibrio ecológico del planeta.

El desequilibrio ecosistémico del planeta, enunciado bajo la formulación frástica descomplejizadora de una sinécdoque: calentamiento global, comporta un tipo de "realidad" naturalizada, ocultada, minimizada o "desactivada" al formularse de manera polarizada, ética y políticamente. La polarización (maniqueísmo, exageración o minimización) conduce a la inmovilidad por dos vías: 1) una supuesta inefectividad de cualquier tipo de acción ante la enormidad del problema; o 2) negacionismo: el problema "no existe" o es tan mínimo que "no amerita" ningún tipo de acción.

Juan Villoro, en el capítulo titulado "La duración de la impaciencia" (EZLN, 2015a), lanza la pregunta sobre la época a la que pertenecemos. Desde el punto de vista geológico, estamos en el holoceno, aunque hay una designación a la que Villoro acude para enfatizar nuestra responsabilidad: antropoceno. (EZLN, 2015a: 16). La estrategia discursiva de nominación, en este caso, pretende incorporar una dimensión crítica al tiempo que vivimos. Holoceno es una denominación neutra en contrapartida a antropoceno, que señala cómo la raza humana ha alterado de tal suerte la biósfera que se encuentra al punto del colapso.

Por otro lado, esta época, afirma Villoro, es una sin dirección y, además, acelerada. La plantea bajo la metáfora de una locomotora. Afirma que el imperio del consumo constituye el cuerpo de la hidra capitalista (EZLN, 2015a: 17).

Villoro destaca la metáfora de la locomotora para representar el progreso y sus características de consumo y aceleración. La locomotora sin dirección (sin construcción de sentido) es también la locomotora en la que "unos viajan", y otros solamente "la ven pasar". Aquí conviene hacer un alto, para exponer que, si bien hay tiempos subsumidos en otros, también los hay como mecanismos de exclusión. Hay tiempos que quedan "fuera", ajenos a los procesos y dinámicas de la modernidad. El tiempo como progreso también es el "contenedor" (como sistema ordenador de las correlaciones de poder) de quienes están en la locomotora, por voluntad propia o no.

Símbolo de la modernidad y la rapidez, la locomotora empequeñece los territorios al llevar mercancías y mensajes de norte a sur y de este a oeste. Las estaciones son los puntos de llegada y referencia de los pujantes centros económicos. Los pasajeros viajan (aunque menos que los bienes y servicios, como se puede observar en la liberación de aranceles pero en el recrudecimiento de los obstáculos fronterizos para la movilidad humana), y viajan las mercancías dando la ilusión de disponibilidad perenne, comienzan las rupturas de los ciclos y se desanudan las coordenadas espacio-temporales.

Símbolo de poder –en el sentido de potencia-fuerza–, la locomotora avanza desplegando la sensación de imbatibilidad, mientras en su interior "los abajos" del mundo incesantemente palean carbón para hacerla andar a un ritmo constante, agotador, inhumano. Deshumanización de unos para el exceso de las elites.

Desigualdad, empobrecimiento, violencia e injusticia

La modernidad y su noción de progreso no es de todos ni para todos, como se asienta en los índices de empobrecimiento y desigualdad económica:

> Oxfam reveló en el 2014 que *85 personas alrededor del mundo poseen la misma riqueza que la mitad de la población mundial*. Para enero del 2015, el número se había reducido a 80… Nuestro país está inmerso en un ciclo vicioso de desigualdad, falta de crecimiento económico y pobreza. Siendo la decimo-



cuarta economía del mundo, hay 53.3 millones de personas viviendo la pobreza... Así, mientras el PIB per cápita crece a menos del 1% anual, la fortuna de los 16 mexicanos más ricos se multiplica por cinco (500%). ...México está dentro del 25% de los países con mayores niveles de desigualdad en el mundo (Esquivel, 2015: 5).

Según se expone en el *corpus*, el sistema neoliberal ha desencadenado un proceso gradual de pauperización y desigualdad económica y buena parte de este fenómeno se explica en la contemporaneidad, debido a una creciente mutación del capitalismo hacia la financiarización: "Ahora el capital financiero usa dinero ficticio sin respaldo alguno. Exige ganancia obtenida por diversos métodos. Uno es la apropiación del trabajo futuro, que queda empeñado en los bancos" (EZLN, 2015a: 322). La apropiación del futuro (trabajo o bienes que aún no existen) es la base de la guerra capitalista actual. A propósito de este futuro en riesgo, los zapatistas advierten: "Más crédito no significa mejor vida, significa empeñar el futuro por generaciones" (EZLN, 2015a: 323). Y continúan, a propósito de este riesgo: "Bajo esta lógica del capital, las naciones pondrán como garantía sus recursos naturales". (EZLN, 2015a: 323). El futuro está cancelado, comprometido en los bienes naturales disponibles en los países. El SI Moisés no duda sobre el futuro: "Está cabrón la situación… Se va a poner peor" (EZLN, 2015a: 341).

A esta nueva transformación la denominamos "la unificación financiera del mundo" (EZLNa, 2015: 30). Nueva característica del capitalismo en la contemporaneidad. El capital financiero por encima del capital productivo ha trastocado los ciclos de producción, los naturales y el ascenso de las crisis.

El capitalismo industrial y el extractivista se han "financiarizado" al especular el valor de recursos naturales o mercancías existentes o imaginadas, presentes o futuras, sin reparar en el trabajo o el conocimiento depositado en la producción (cuando hay ésta). Por vía de una creciente financiarización, el capitalismo ha logrado lo impensado: retrotraer el futuro para procesarlo y venderlo.

En la configuración zapatista, el tiempo que se construye desde la dignidad llanamente es vida, y la vida es tiempo. No en pocas ocasiones, al abordar problemáticas como justicia laboral, sueldos, educación, etc., se pierde de vista lo importante: la vivencia, el uso y administración del

tiempo de vida de los sujetos y de las sociedades.

"El no ser social vive en un estado de sitio y de excepción, es el tiempo y el espacio de las poblaciones que se construyen en el imaginario como sobrantes" (EZLN, 2015c: 90). "El no ser" como oposición al ciudadano reconocido por el Estado. Grandes poblaciones son aniquiladas o domeñadas, tratadas como *waste* en el sistema capitalista. Cuando las vidas de "los abajos" de México y el mundo –dicho al modo zapatista– son tratadas indignamente o incluso siendo erradicadas mediante estrategias de violencia sistematizada, se establece un entramado de injusticias que dividen a los ciudadanos en ciudadanos de primera, de segunda y los reducidos a la categoría de desecho. El *sin futuro* se hace patente en la violencia que no sólo erradica la vida, sino en el abuso del poder desmedido que se instala en la necropolítica y el terror como estrategias de sometimiento. "Manera de describir nuestros tiempos: hoy ya estamos muertos, sólo falta que nos maten" (EZLN, 2015c: 134).

El zapatismo tiene como enclave la dignidad, para de ahí buscar condiciones de justicia en la vida de las personas. La dignidad no puede esperar, y su reclamo se actualiza inmediatamente en el "¡Ya basta!". El futuro se retrae ante la inmediatez de una indignidad intolerable. Una retrotracción distinta a la operada por la fetichización capitalista. La narrativa temporal zapatista se opone a la narrativa capitalista en el sentido de que el tiempo *no* es dinero. El futuro no es objeto de transacción como sucede en los acuerdos de préstamos, deudas e intereses en el sistema capitalista y financiero.

El tiempo de vida no se puede reducir exclusivamente a jornadas laborales productivas y tiempo de ocio (que se convierte en tiempo como extensión del trabajo o en tiempo dedicado para el consumo). Además, el tiempo laboral se ha complejizado. En absoluto se trata de procesos lineales o fácilmente delimitados. En la contemporaneidad, la generación y adquisición de ideas y conocimientos forma parte de procesos temporales continuos y de un complejo cruce de diferentes agentes, instituciones, campos y capitales.

"Los trabajadores enfrentan día a día una mayor explotación y despojo, es decir, mayor pobreza. Cada día laboran más intensamente y más tiempo; hoy un trabajador en 7 minutos genera su salario" (EZLN, 2015b: 47). A la par que se incrementa la incorporación de conocimientos para



la producción, se incrementa la explotación en una desigualdad temporal (no se valora el tiempo de adquisición del conocimiento), lo que se concreta en una creciente desigualdad económica.

La desigualdad de conocimiento se acrecienta al mismo ritmo que se desarrolla la tecnología (codificándose además en sus accesos y restricciones) y se realizan nuevos descubrimientos, porque los zapatistas advierten que "la tormenta que se avecina no es producto de la barbarie sino del… progreso" (EZLN, 2015b: 47). El progreso apalancado en la acumulación desigual de conocimiento:

> La desigualdad de los saberes es aún más grande que la de las riquezas… [se verifica] un ascenso de la ignorancia y una profundización de la brecha entre aquellos que poseen conocimientos (cierto tipo de saberes, como los científicos) y aquellos que no los poseen… es más probable que globalmente la aristocracia del saber y la aristocracia del dinero se desarrollen en paralelo… Utopía lóbrega, que sólo puede combatirse con una utopía de la educación (Augé, 2015: 114-115).

¿Era del conocimiento o era de la ignorancia? Ambas, si se quiere jugar a nombrar "eras". Por un lado, es fácil corroborar la enorme cantidad de tecnología, conocimientos y sistemas expertos que se producen. Cada vez, quienes tienen acceso a la tecnología, utilizan más sistemas sin tener la menor idea de sus principios de funcionamiento. De modo que paradójicamente crece lo que se conoce (se desea y se compra) y lo que se desconoce (pero que se manipula, consume y desecha), generando una dinámica de dependencia de los productores y dueños del conocimiento. Ni que obviar por qué entonces las narrativas de futuro en la modernidad tardía tienen que ver con una estética del *tecnofuturo*.

Menos de diez corporaciones trasnacionales son propietarias de "sistemas expertos de conocimiento" que usa o consume el resto de la humanidad. Ni Latinoamérica ni México pintan en la producción de conocimiento científico o de tecnología, de acuerdo con lo medido en las publicaciones arbitradas o en el registro de patentes, respectivamente.

Según De la Peza (2013), en los últimos 40 años la inversión del gobierno mexicano en la producción y generación de ciencia y tecnología ronda una media de 0.4% del PIB. Países como Suecia, Japón, Estados Unidos, Corea, Alemania y Francia invierten entre 2 y 5 por ciento de sus

respectivos PIB en este rubro.

En países como el nuestro, el progreso capitalista, más que una utopía en vías de realización, es una especie de ensoñación de un grupo minoritario, un mito al que, a pesar de ser fallido, se aspira a acceder.

> ¿Es posible que la duración tenga un límite? Se diría que, al modo del holoceno, su transcurrir compite con la eternidad. Sin embargo, desde el 1º de enero de 1994 sabemos que el tiempo puede replantearse (EZLN, 2015b: 18).

La lucha revolucionaria del EZLN es fundamentalmente un replanteamiento de los tiempos. Un aviso, una ruptura. El 1º de enero de 1994 es una fecha que quiso el gobierno mexicano marcar como la entrada del país a la modernidad, pero que pone de manifiesto otra temporalidad, de acuerdo con el discurso del zapatismo: la de la digna rabia, la de los alzados que no han sido tomados en cuenta. Los datos revelan sin ninguna duda o matiz que hay rezago, acumulación de violencias y olvidos sistemáticamente administrados. La duración tiene límites, y como se ha analizado ya, en el zapatismo se argumenta que es mediante la conciencia y particularmente el pensamiento crítico que es posible replantear la direccionalidad del tiempo. El límite se marca en el "¡Ya basta!" zapatista, pero también en las evidencias de un inminente colapso ecológico global.

¿Hemos llegado al punto de no retorno (Sartori & Mazzoleni, 2003) con respecto al sobrepoblamiento, al calentamiento global, la producción de residuos, la escasez de agua potable, la contaminación de mares, la degradación de los suelos y el avance de la desertificación?

"La Tierra está dando señales inequívocas de estrés generalizado. Hay límites que no se pueden sobrepasar", señala el filósofo y ambientalista Leonardo Boff (2009). Boff cita el llamado de alerta del Secretario de la ONU, Ban-Ki-Moon, quien advirtió en el 2009 que contaríamos con unos diez años para sortear una catástrofe ecológica planetaria. Boff expone que estamos alcanzando ya "los límites del planeta". Afirma que varios ecosistemas de la tierra están llegando al punto de no retorno en referencia a la desertificación, la fusión de los cascos polares y del Himalaya, y a una creciente acidez de los océanos. Concluye Boff que no hay técnica ni modelo económico que garantice la sostenibilidad del proyecto actual. Afirma que lo que ya experimentamos es un fenómeno de "sobrepasa-

miento y colapso inminente".

Entre los discursos ambientales de la contemporaneidad, el discurso científico cobra cada vez más el sesgo adjetival de "científico apocalíptico", que resulta ser un discurso particularmente alarmante (calificado de alarmista por los negacionistas), pues además de que anuncia un fin de los tiempos (con expresiones como fin de una era, de la especie humana, del antropoceno, etc.), a diferencia del discurso mítico-religioso de la premodernidad, este discurso lo hace a partir de evidencia científica y de la especulación racional, que permite la modelización de sistemas complejos de variables socioambientales.

En la contemporaneidad, el discurso científico acotado a la formulación argumentativa de 1) la evidencia y 2) la racionalidad ha resultado insuficiente para influir en la toma de decisiones a gran escala, debido al peso del poder financiero de las grandes corporaciones que han incidido en la actuación económica y política de los Estados y de los órganos internacionales con estrategias como la creación y financiamiento de *think tanks ad hoc*, ocultamiento de información y prácticas (legales e ilegales) de *lobbying* en los parlamentos y congresos, sobre todo de los países poderosos.

Otra de las razones de la impotencia científica para la acción política (entendida aquí desde el enfoque bourdeliano de una incapacidad de conversión de capital científico en capital político) es un aparente desfase entre el lenguaje estadístico, matemático y especializado, y el sentido –y motivaciones– que esto encuentra en los actores sociales individuales, colectivos, instituciones y ONG. Aunque, en contrapartida, es posible verificar recientemente un creciente discurso científico que apela al *pathos* (afectos, sentimientos, miedos, motivaciones) en boca de los propios científicos.

El manejo y la conservación de los recursos naturales es un complejo tema que involucra variables del orden biofísico, socioeconómico, cultural y geopolítico. Bajo esta perspectiva interdisciplinar (Stiglitz *et al.*, 2008), a petición del Banco Mundial (BM) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el *Millennium* Ecosystem Assessment (MA) compuesto por unos 2000 científicos de 95 países, se dio a la tarea de contestar qué había cambiado en "los servicios ambientales"(nótese la narrativa capitalista al enunciar los ecosistemas y elementos naturales como "servicios") en los últimos 50 años, "cómo había afectado al bienestar humano" (nótese también la perspectiva antropocéntrica) y la prospectiva de esta relación.

Se partió de una premisa que permea el posicionamiento del BM: con-

siderar los recursos naturales como "servicios de los ecosistemas", es decir, como beneficios que las personas obtienen y que constituyen el llamado bienestar humano. Estos llamados "servicios" incluyen el aprovisionamiento de alimentos, agua, energía, madera y fibra; servicios de regulación; servicios culturales que proporcionan espacios y paisajes recreativos, estéticos, "espirituales" y de "otros beneficios"; y "servicios de apoyo" tales como la formación del suelo y la fotosíntesis.

La conceptualización de "servicio" (renovable y no renovable) presupone "un proveedor" (el ecosistema o red de estos), "un usuario" (quien tiene poder y recursos para acceder a los "bienes" del proveedor) y "un precio" de uso o consumo, que bajo ciertas metodologías (usualmente sesgadas, como por ejemplo con los costes derivados, la deslocalización o la especulación en el mercado de futuros, etc.) se le adjudica uno o varios tipos de valor: monetario, cultural, político… Si bien el posicionamiento político, ético, económico y cultural del BM y la ONU es discutible, el estudio ha servido como punto de partida para un análisis global que ha concluido que:

- 60% de los ecosistemas (15 de 24 analizados) han sido deteriorados.
- En los últimos 50 años se ha degradado más el medio ambiente que en ningún periodo anterior.
- Se han aumentado los terrenos para menos tipos de cultivos, lo que ha generado pérdida de biodiversidad.
- Han aumentado los niveles de bienestar, pero también la desigualdad económica.
- Las consecuencias de la degradación ambiental pega más a los más pobres, pues "dependen más directamente del medio ambiente".
- La extinción de especies es mil veces mayor que las registradas en la historia fósil, y se prevé que aumentará hasta en diez veces más en los próximos 50 años (Stiglitz *et al.*, 2008).

El análisis reveló que han disminuido la calidad del aire, el acceso al agua potable, los combustibles y la pesca, mientras que han aumentado la producción de alimentos y la acuacultura.

¿Es posible otro escenario de futuro para la problemática socioambiental? ¿Se hace necesario un escenario de rebelión cuya premisa sea una redefinición ontológica que reconfigure nuestro lugar en el mundo y al mundo como algo más que un proveedor de servicios y el lugar que

habitamos?

Existe un componente ambiental en la lucha zapatista que es cultural, histórico y significativo. Los zapatistas se autodenominan "hijos de la tierra", no sus poseedores usuarios o beneficiarios. Afirman que su color –el color de la piel de los pueblos originarios– es "el de la tierra" y que "la tierra es la vida". Vida que se transfiere no desde un "proveedor o prestador de servicios" sino desde "una madre que alimenta a sus hijos".

En el congreso zapatista *ConCiencias* se repitió que "nadie tiene derecho a dejar una huella contaminante superior a su tiempo de vida", es decir, se planteó una fórmula temporal básica sobre nuestro impacto ambiental. La tierra y nuestra vida comportan una ecuación de "tijeras temporales", como diría Blumenberg (2007), es decir, nuestra cronología individual es reducida y muy limitada en relación con el planeta; querer ajustar los ritmos de la naturaleza y de la historia al recuento de una vida individual es una locura, un sinsentido que sin embargo ocurre cuando utilizamos recursos futuros y dejamos un impacto ambiental de cientos de años.

En las culturas de los pueblos indígenas mesoamericanos y en el zapatismo, la tierra es considerada madre, depositaria de la historia y la memoria; es sujeto de derecho (hay sanciones si se le ataca) y su sentido de propiedad es totalmente distinto de la propiedad privada capitalista. "Y más allá la tierra recibe tarascadas feroces, feroces y ya irremediables. Herida, la madre primera anda a los tumbos, frágil, desamparada, vulnerable" (EZLN, 2015a: 232). Están a la vista los daños irreparables del ecosistema global, sin embargo, siguen y se incrementan de acuerdo a las estadísticas los procesos de depredación. La tierra es expuesta aquí como víctima, como un ser indefenso, como un ente violentado por nosotros y el sistema capitalista.

Para el zapatismo, a la tierra se le habita, se convive con ella, se le respeta, se extrae de ella el alimento pero se le restituye y retribuye. La estancia en ella es "temporal" y los derechos de sucesión sobre la habitación y el uso de las tierras están estrictamente regulados y sujetos a revisión.

La tierra (la naturaleza o el medio ambiente), desde el zapatismo, lleva imbricado un fuerte componente cultural, pues además de ser territorio y el lugar en donde se tejen las redes de sentido, es el lugar en donde "descansan" –pero también viven y siguen actuando– los muertos (patrimonio,

memoria y legado histórico) y en donde germina la vida como "alimento, lucha y dignidad (germina la dignidad allí en donde históricamente se le ha negado a los más pobres y a los pueblos originarios por parte de los poderes hegemónicos)".

Desde la perspectiva de los pueblos originarios y del zapatismo, la tierra es un ser vivo y complejo que también posee dignidad, y por tanto es sujeto de derechos que se hacen patentes en las normas y reglamentos instituidos y vigentes en las comunidades autónomas zapatistas (Fernández, 2014). Por ejemplo, se establece que "no está permitido cazar animal alguno si no es para comerlo" y "solamente se permite talar un árbol si se va a utilizar para una necesidad doméstica y no para la venta. De talarse por una necesidad justificada, deben sembrarse dos" (Fernández, 2014: 465). Estos pequeños ejemplos son vestigios culturales que se oponen a la conceptualización de la naturaleza como sistema de "recursos" que pueden tazarse y gestionarse desde la monetarización o el valor de uso.

La dignidad es planteada desde el zapatismo –pero también desde otros grupos altermundistas– como un proceso de desobjetivación (descosificación) del ser humano, es decir, de la emancipación de la configuración ontológica que le reduce a una máquina de producir y comprar en que lo ha convertido la lógica productivista y de consumo del capitalismo.

"Probablemente ésta sea la última oportunidad histórica para liberar al planeta Tierra de la barbarie y la muerte" (EZLN, 2015c: 342). Nos encontramos pues, de acuerdo con el zapatismo, en un momento crítico sin precedente en la historia.

Conclusiones

La configuración temporal zapatista se articula como un conjunto híbrido (constructo y sustrato de distintas temporalidades históricas y culturales), complejo y emergente (novedoso, en construcción, incierto, inacabado) de representaciones, prácticas y sentidos de organización social, cuya base es, según su discurso, la dignidad humana y la dignidad de la Tierra (el planeta).

Con base en una reinterpretación histórica, el zapatismo retrotrae el futuro a la práctica presente en la vivencia sin demora de sus aspiraciones y valores sociales sintetizados en la dignidad. El escenario ideal zapatista de organización de las relaciones sociales, al estar en construcción, se hace factible mediante ajustes tácticos, posibilitando la concreción de un imaginario de inclusión, equidad, justicia y libertad. A este proceso táctico se ha deno-

minado, de acuerdo con el concepto planteado por Wallerstein, *Utopística*.

A partir de una estructura argumentativa dialéctica y crítica denominada pensamiento crítico, la utopística zapatista plantea una estética (como arreglo del mundo) temporal y una narrativa de futuro opuestas al escenario planteado en las prácticas y narrativas de la temporalidad hegemónica capitalista, inscritas en las alegorías de la hidra y la tormenta que viene, alegorías sintetizadas en el concepto que aquí se ha propuesto como *Distopística*.

La configuración temporal zapatista y sus narrativas de futuro (*Utopística* y *Distopística*) forman parte de una estética mostrada aquí como el conjunto de expresiones formales que comunican su particular arreglo del mundo pasado, presente y futuro. En el *corpus* analizado, desde un discurso polifónico, no siempre coherente y hasta contradictorio, el discurso zapatista recoge distintas voces que muestran su pluralidad y un cierto tipo de unidad que no es unívoco, pero sí representativo de las visiones y acciones que lo conforman.

La distopística es una construcción narrativa articulada a partir de una evaluación seria de las problemáticas presentes e históricas que implica un ejercicio analítico y crítico de los factores que intervienen en la condición fallida de un sistema o constructo social. En el zapatismo, se describe como un imaginario de colapsamiento prospectado racionalmente y que se constata en la evidencia científica y empírica hasta el punto de volverse una cancelación del futuro.



Bibliografía

Augé, Marc (2015). *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?* México: Siglo xxi Editores.

Blumenberg, Hans (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos

Boff, Leonardo (2009, 31 de julio). "¿Sobrepasamiento y colapso del sistema mundial? 'La Columna de Boff', *Intercambio filosófico*. Recuperado de http://intercambiofilosofico.blogspot.mx/2009/07/leonardo-boff-sobrepasamiento-y-colapso.html, consultado el 7 de febrero de 2017.

Brown, Gilian y George Yule (1993). *Análisis del discurso*. Getafe: Visor Li-



bros.
Elias, Norbert (1989). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
Esquivel, Gerardo (2015). *Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político en México*. México: Oxfam.
EZLN (2015a). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Vol. I*. Chiapas: Comisión Sexta del EZLN.
EZLN (2015b). *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra capitalista. Vol. II*. Chiapas: Comisión Sexta del EZLN.
EZLN (2015c). *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra capitalista. Vol. III*. Chiapas: Comisión Sexta del EZLN.
Fernández, Patricia (2014). *Justicia autónoma zapatista. Zona Selva Tzeltal*. México: Ediciones Autónom@s.
Kosellek, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
Manzano, Vicente (2005). *Introducción al análisis del discurso*. México: FCE.
Núñez, Carlos (2019). *Cartografía zapatista para navegar el tiempo. El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista desde el análisis crítico del discurso*. Tesis de doctorado en Estudios Científico-Sociales. Guadalajara: ITESO.
Peza, María de la (2013). "Los estudios de la comunicación: disciplina o indisciplina", *Comunicación y Sociedad*, núm 20, pp. 11-32. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-252X2013000200002, consultado el 14 de abril de 2020.
Ricoeur, P.aul (2004). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
Sartori, Giovanni & Mazzoleni, Gianni (2003). *La tierra explota. Superpoblación y desarrollo*. Buenos Aires: Taurus.
Stiglitz, Joseph E., Amartya Sen y Jean-Paul Fitoussi (2008). Informe de la comisión sobre la medición del desarrollo económico y del progreso social. Recuperado de https://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/derecho/pobreza_multidimensional/bibliografia/Biblio_adic5.pdf, consultado el 18 de septiembre de 2020.
Valencia, Guadalupe (2009). *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*. México: UNAM.
Velasco, David (2004). "El aporte zapatista al rescate de la utopía". *Universidad-Verdad* (34, agosto 2004), 231–308. Recuperado de https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/2325/el-aporte-zapatista-al-rescate-de-la-utopia_1_.pdf?sequence=2&isAllowed=y, con-






sultado el 18 de septiembre de 2020.
Wallerstein, Immanuel (1998). *Utopística: o las opciones históricas del siglo XXI*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Carlos Octavio Núñez Miramontes es doctor en Estudios Científicos Sociales (ITESO); maestro en Gestión y Desarrollo de la Cultura (UdeG) y licenciado en Ciencias de la Comunicación (ITESO). Becario CONACyT (2015-2019). Diplomado en periodismo; diplomado en fotografía publicitaria; estudios sobre Análisis Crítico del Discurso; estudios especializados sobre el tiempo como construcción social; epistemología genética y construcción de objetos de estudio; seminario Dialéctica Materialista de Marx en *El Capital*; observador de Derechos Humanos por parte del Instituto Frayba en Chiapas.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

CULTURAS CIUDADANAS Y CIUDADANÍA CULTURAL. UNA EXPLORACIÓN DE LOS TÉRMINOS

CITIZEN CULTURES AND CULTURAL CITIZENSHIP. AN EXPLORATION OF THE TERMS

Jorge E. Aceves Lozano*

Resumen: En este texto se hace una revisión acerca de la relación entre ciudadanía y cultura. Explorar textos de ciencias sociales que tratan de estos términos para analizar determinados sujetos sociales, tanto en su acción como en su conceptualización, nos lleva a considerar que las ciudadanías son diversas, heterogéneas y con posiciones desiguales respecto a otros conjuntos de ciudadanos/as y en su relación con la esfera estatal. Cada conjunto de ciudadanos/as vive y modela su acción social con base en sus propias configuraciones identitarias, códigos y disposiciones culturales, afectados todos ellos por relaciones de poder y género, de clase y etnia. Las ciudadanías expresan –a través de sus acciones, emociones y pensamientos– la pluralidad social, política, económica y cultural de nuestras conflictivas sociedades contemporáneas. Dos reflexiones se desarrollan en este ensayo: primero se aborda la discusión desde las prácticas ciudadanas; en una segunda mirada se resalta la dimensión cultural que dichas prácticas manifiestan de derechos ciudadanos específicos.

Palabras claves: ciudadanía, cultura, política, derechos, globalización.

CITIZEN CULTURES AND CULTURAL CITIZENSHIP. AN EXPLORATION OF THE TERMS

Abstract: This text reviews the relationship between citizenship and culture. Exploring social science literature on these terms to analyze particular social subjects, both in their action and their conceptualization, has led us to consider that citizenships are diverse, heterogenous and with unequal positions in regard to other citizens and in their relationship with the sphere of the State. Each

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 161-187
Recepción: 27 de mayo de 2019 • Aceptación: 10 de octubre de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





group of citizens lives and models its social action based on its own identity configurations, codes and cultural dispositions, all of which are affected by power, gender, class and ethnicity relations. Citizenships express -through their actions, emotions, and thoughts - the social, political, economic and cultural diversity of our contemporary conflictive societies. Two considerations develop in this text: first, the discussion is addressed from citizen practices; a second look highlights the cultural dimension that these practices express about specific citizen rights.

Keywords: citizenship, culture, politics, rights, globalization.

La relación ciudadanía(s) + cultura(s)

Comenzar por distinguir entre ciudadanía y cultura es un paso necesario pero incierto, ya que ambos términos conllevan definiciones polisémicas, cuyo dinamismo en su caracterización ha sido evidente en los últimos años entre los analistas que indagan sobre los procesos de cambio sociocultural. No será lo mismo iniciar con la más conocida combinación de los conceptos de la llamada "cultura ciudadana" que con una más reciente alternativa teórico-metodológica para la descripción y el análisis de la ciudadanía en su dimensión cultural (Miller, 2002; Hermes, 2006; Nivón, 2014).

No se reduce esta distinción a un orden de los factores conceptuales, sino que remite a posicionamientos y prioridades en la concepción de la realidad social y los modos de conocerla e intervenir en ella. De igual manera, añadir a cada concepto la cualidad plural modifica la connotación asignada, de allí que referirse a "culturas" y a "ciudadanías" añade una cualidad apenas perceptible, pero que de modo cierto incide en la relativa dureza de las definiciones *a priori*, cerradas y estáticas, por no decir limitadas. Esto nos conduce a la afirmación y al supuesto teórico de que las ciudadanías son diversas, heterogéneas y en posiciones desiguales respecto de otros conjuntos de ciudadanos/as y en su relación con la esfera estatal. Cada conjunto de ciudadanos/as vive y modela su acción social con base en sus propias configuraciones identitarias y disposiciones culturales, afectadas todas ellas por relaciones de poder y género, de clase y etnia. Las ciudadanías expresan la pluralidad social, política, económica y cultural de nuestras sociedades contemporáneas (Heater, 2007; Emmerich, 2009; Escalante, 2014). De igual forma, expresan sus contradicciones, sus vicios y miedos, sus limitaciones y obstáculos; no sólo el lado luminoso de la ac-

ción creadora, positiva, también la faz negativa, oscura y retrógrada de la vida social.

La acción colectiva de las ciudadanías tiene múltiples dimensiones (política, social, económica), no obstante, la cultural es una que ha cobrado relevancia para el análisis de éstas, ya que funciona como plataforma orientadora de la acción ciudadana. Los modelos de participación en la vida social, los sistemas de creencias, los argumentos sobre el orden social y las concepciones acerca del mundo y el papel que juegan en él son fórmulas, esquemas y mapas orientadores del pensar y hacer del accionar ciudadano. Acciones que se desarrollan tanto en espacios públicos convencionales o bien en nuevos espacios públicos como las redes sociales en Internet, donde también es posible ejercitar la ciudadanía. Espacios públicos diversos que posibilitan una función convivencial, integradora y expresiva de las aspiraciones ciudadanas en el ejercicio y la reivindicación de sus derechos (Borja, 2014: 239-242) y que por lo general se objetivan en específicos territorios de paisajes urbanos/rurales en procesos que no logran siempre consolidarse del todo.

El léxico en torno a las cualificaciones de la ciudadanía es extenso; la mayor parte de los términos presentan ampliaciones de los derechos existentes y algunos más son proyectos en potencia y en cierta medida asociados a un horizonte utópico, pero sin duda orientadores y animadores de la acción de ciudadanías activas. En el siguiente listado podremos indagar definiciones y argumentos sobre las nuevas y diversas categorías de ciudadanías. *Ciudadanía cultural* (Rosaldo, 1994 y 2000; Kymlicka, 1996; UNESCO, 1999; García Canclini,1999; Safa, 1999 y 2001; Bonilla, 1999; Turner, 2001; Calderón, Assies y Salman, 2002; Joppke, 2002; Miller, 2002; Hermes, 2006; Nivón, 2014; Florescano y Cossío, 2014; Gavilán, 2018). *Ciudadanía étnica* (Calderón, Assies y Salman, 2002; Kabeer, 2007; De la Peña, 2008; Garzón, 2010; Cerda *et al.*, 2011; Cerda, 2012; Ortiz, 2012). *Ciudadanía digital/mediática* (Winocur, 2002; Pérez Luño, 2003; Hermes, 2006; Galindo, 2009; Robles, 2009; Merino y Vega, 2011; Natal, Benítez y Ortiz, 2014; Adame, 2015; Richter, 2018). *Ciudadanía mundial/global* (Cortina, 1997; García Canclini, 2001; Caletti, 2003; Ramírez Saiz, 2006 y 2014). *Ciudadanía cosmopolita* (Hannerz, 1998; Linklater, 2002 y 2007; Norris, 2005; Aguilera, 2010; Abrahamian, 2015). *Ciudadanía juvenil/infantil* (Muñoz, 2008; Padilla y Flores, 2011; Earls, 2011; Reguillo, 2003 y 2017). *Ciudadanía ecológica* (Steenbergen, 1994; Riechmann y Fer-



nández, 1994; Aceves, 1997 y 2011; Curtin, 2002; Aguilera, 2010). *Ciudadanía precaria* (Moreno, 2000; Caletti, 2003). *Ciudadanía neoliberal* (Kabeer, 2007; Zamorano, 2008). *Ciudadanía moderna* (Turner, 1994; Kabeer, 2005; Zamorano, 2008). *Ciudadanía múltiple* (Mateos, 2015). *Ciudadanía inmigrante* (Ansley, 2007; Rubio, 2010; Hernández López *et al.*, 2018) *Ciudadanía de género y sexual* (González Luna, 1997; Richardson, 2001; Lister, 2002). *Ciudadanía vecinal* (Safa, 1999). *Ciudadanía flexible* (Ong, 2008). *Ciudadanía incluyente* (Kabeer, 2005). *Ciudadanía amplia* (Calderón, Assies y Salman, 2002; Aceves, 2011; Hernández González, 2015). *Ciudadanía democrática* (Rubio, 2007). *Ciudadanía multilateral* (Santiago, 2012); *Ciudadanía activa* (Lechner, 2000). *Ciudadanía emergente* (Jelín, 1994; Isin y Turner, 2002; Reigadas y Cullen, 2003). Aunque no pretende ser una lista exhaustiva, nos permite dar cuenta de una variedad pluritemática y de campos de acción de configuraciones ciudadanas dispersas a lo largo del planeta y que se han desarrollado particularmente desde los años ochenta del siglo XX.

Primera mirada: ciudadanía ÷ prácticas culturales = culturas ciudadanas

Sin caer en la definición simplista de concebir a la cultura como una expresión del folklore de un pueblo en particular ni reducir su contenido a los patrones expresivos de las bellas artes y los modos cultos de la creatividad humana, convendría tomar una definición de cultura más compleja y de carácter antropológico (Nivón, 2014), que básicamente se definirá como la configuración de un conjunto de símbolos, concepciones y prácticas significativas interrelacionadas que estructuran y dinamizan a una sociedad, en un espacio y contexto sociohistórico determinados. El marco amplio del ejercicio ciudadano será entonces el de la actual sociedad de la información, la comunicación y el conocimiento. Las culturas se moverán en un contexto de mundialización, o si se prefiere, de la globalización impulsada por la transformación y reestructuración del capitalismo avanzado (García Canclini, 1999; Linklater, 2002 y 2007; Castells, 2000 y 2009).

Estos cambios globales acelerados a partir de los años setenta y ochenta han propiciado el surgimiento y desarrollo de un gran número de grupos e instituciones de ciudadanos/as de muy diversa índole, que ejercitan su quehacer político en las distintas dimensiones de la realidad social (política, económica y cultural) y no sólo frente al Estado, también frente a sus conciudadanos y las diversas comunidades emergentes, a partir de la

acción colectiva. La actuación ciudadana toma formas plurales de expresión, ya sea como sociedad civil organizada, o bien en formas concretas de asociaciones civiles (OSC), organismos no gubernamentales (ONG), organizaciones del tercer sector, las no lucrativas y otras tantas formas concretas de acción ciudadana no convencionales, es decir alejadas de los organismos sindicales o de partidos políticos, por ejemplo

Las culturas ciudadanas y sus modos específicos de concreción implican un conjunto de elementos que aportan a su configuración: la forma en que nos concebimos a nosotros mismos como ciudadanía, las imágenes que tenemos sobre la manera de vivir e interactuar en nuestra sociedad; la responsabilidad que tenemos frente a los demás miembros de la sociedad y viceversa, lo que esperamos de los otros en su relación con nosotros (Arredondo, 1996). La "cultura ciudadana" –en singular– es el conjunto de valores, motivaciones y conductas que ejercitamos cotidianamente en nuestras interrelaciones en los contextos sociales que vivimos. Aunque se concibe que la cultura ciudadana es la forma en que se entienden y se ejercitan los derechos y obligaciones al formar parte de una comunidad particular, no sería conveniente reducir su alcance a esta acotación definitoria (Valderrama, 2007). Se vislumbra la oportunidad histórica de enfatizar la acción ciudadana más hacia la dimensión de los deberes que a la de los derechos ciudadanos (Arredondo, 2000: 16), donde la acción colectiva construye en el diálogo y la confrontación los nuevos perfiles de ciudadanías, que ya no estarán sólo enmarcadas y contenidas por la lógica de la adscripción y la concesión del reconocimiento de los derechos por parte del Estado.

Se argumenta así que las culturas ciudadanas son los modos plurales de ejercitarse colectivamente en los asuntos que competen al individuo y a su entorno local, sin dejar de lado los problemas más relevantes del contexto nacional y aun del internacional. Es además un ejercicio colectivo, no sólo un acto individualista, que se modela y orienta en las prácticas de interacción con otros actores sociales, no sólo referido a la esfera de la política sino al más amplio espectro de la estructura social. Las culturas ciudadanas se despliegan y están ubicadas en contextos sociohistóricos determinados, por lo que son dinámicas, se adaptan y reconfiguran según patrones de interacción y posibilidades de actuación. Están enmarcadas y afectadas por las circunstancias y los acontecimientos del mundo de lo cotidiano, con expectativas y horizontes de actuación que se sostienen en las relaciones



cara a cara y en los contextos que limitan o expanden sus capacidades de interacción. En los contextos políticos de sociedades democráticas como la que limitadamente tenemos en nuestro país, no puede quedar reducida la concepción de la democracia al mero hecho de operar procesos electorales para definir las elites políticas y los liderazgos formales. Las iniciativas ciudadanas requieren de una democracia menos formal y más alternativa, que exprese un proceso vivo de acción ciudadana, de construcción e imaginación política. Las culturas ciudadanas se enfrentan así a tradiciones y modos convencionales de ejercer la democracia y de participar en la vida política de la sociedad (Rodríguez, 2005: 13-15). Cuando se piensa en los procesos de formación de ciudadanía como requisito para mejorar la calidad de la vida democrática, el término de cultura ciudadana se torna en acción política, en tanto que se le concibe y describe, en palabras de Antanas Mockus (exalcalde de Bogotá) como "el conjunto de costumbres, acciones y reglas mínimas compartidas que generan sentido de pertenencia, facilitan la convivencia urbana y conducen al respeto del patrimonio común y al reconocimiento de los derechos y deberes ciudadanos" (citado en Escobedo y Camargo, 2006: 92); un valioso conjunto de ideas que han nutrido políticas públicas en distintas geografías de Latinoamérica. Políticas públicas de cultura ciudadana, que buscan "transformar comportamientos específicos de la ciudadanía", y deben contener un ejercicio de focalización e intervención sistemática en problemáticas que afectan la vida en comunidad (Mockus *et al.*, 2012: 26) con el fin de impulsar el bienestar de la ciudadanía y la democratización de las ciudades.

La ciudadanía como expresión de una práctica social, como un ejercicio de construcción, se opone a la definición de un sujeto pasivo dueño de ciertos derechos y cumplidor acrítico de unos deberes (Krotz y Winocur, 2007). La potencialidad de la ciudadanía al desplegar su iniciativa es una parte central de la vida en democracia, en tanto que evidencia la capacidad de ser sujeto del proceso de su desarrollo humano. Esta agencia se manifiesta en su libertad para elegir y determina los fines de su acción, tanto en el proceso de intervenir sobre la organización de lo social como en lo político.

Norbert Lechner (2015) expresaba que la calidad de la democracia estaba asociada en buena medida con cuán democrática era la convivencia social, cuestión que dependía de los contextos sociales, los mapas mentales o códigos de interpretación disponibles que orienten al ciudadano a de-

finir las alternativas de acción. Para que la ciudadanía pudiera lograr ser efectivamente sujeto actuante (individual y colectivo), dispondría de un conjunto de capacidades sociales y derechos básicos que contribuyeran a sostener su acción y lograr sus fines imaginados. De manera tal que cuanto mayor fueran las capacidades de ser sujeto, mejores serían las condiciones y posibilidades de la acción ciudadana.

Pero ¿a qué capacidades se refería para potenciar la acción ciudadana? Eran cinco: a) capacidades organizativas, b) capacidades cognitivas para determinar lo posible, c) capacidades morales en el sentido de un marco normativo, d) capacidad de simbolizar las relaciones sociales, y e) capacidad de establecer una relación emocional y afectiva con la democracia. Sin embargo, no será fácil desarrollarlas, tomando en cuenta los obstáculos de los actuales contextos sociales, económicos, políticos y culturales que no sólo limitan su creación, sino más aún su potenciación (Lechner, 2015: 319-325). Además, asentaba que la ciudadanía tiene que ver con la fortaleza del vínculo social, pues a falta de ésta la desavenencia política prevalecerá (Castel, 2010). Por lo que fortalecer la ciudadanía implica potenciar la vida social y la democratización de la sociedad, expandir el ámbito público en el que se favorezcan la multiplicación de lazos de confianza y la cooperación cívica, espacios que permitan la posibilidad de compartir experiencias por ámbitos de conversación y encuentros ciudadanos. Lo cual no dependerá de una política institucional, sino y en consideración de la iniciativa y acción ciudadanas (Lechner, 2000: 27-28).

Como sujeto históricamente contextualizado, la ciudadanía se adscribe también a culturas concretas igualmente identificables, a universos simbólicos desde los cuales se legitiman normativa y cognoscitivamente su vínculo y su relación significativa con el mundo que los rodea (Valderrama, 2007: 220). Esto conduce también a pensar que la pertenencia del sujeto a una comunidad no es sólo por ser comunidad política sino por ser comunidad de comunicación, o lo que también se nombra como de interpretación compartida. Las culturas ciudadanas orientan la comunicación intercultural en el sentido de impulsar procesos de comprensión de las convergencias y divergencias entre las interpretaciones que personas de culturas diferentes atribuyen a ciertos acontecimientos o procesos sociales. El ejercicio de la ciudadanía, apunta Valderrama, se encamina de esta manera a operar como una empresa hermenéutica, donde se decodifican e interpretan determinados lenguajes, prácticas y símbolos (2007: 221).



Como ejercicio de tal comunicación e interpretación, las nuevas culturas ciudadanas imaginan y configuran espacios públicos inéditos que exploran formas nuevas de comunicación, información y conocimiento, que producen distintas y a veces contradictorias prácticas culturales. Por ejemplo, las esferas públicas virtuales, los espacios de los ciudadanos/as desarrollados en internet (redes sociales, foros temáticos de discusión, chats y plataformas de información/vinculaciones diversas). El surgimiento y desarrollo de estos nuevos espacios comunicativos produce las condiciones tecno-simbólicas para el ejercicio ciudadano en una esfera pública de alcance global, de gran autonomía, con operación y flujo de información permanente, relativamente desterritorializada y desanclada de las censuras y exclusiones de espacios políticos convencionales (Castells, 2012; Natal *et al.*, 2014; Abrahamian, 2015; Reguillo, 2017). La ampliación del ejercicio de la ciudadanía se potencia al tener acceso a estos nuevos escenarios globales de comunicación, lo que no significa el olvido de las plataformas previas, como lo ha sido regularmente la radio (Winocur, 2002). No obstante, este acceso continúa siendo desigual, con usos contradictorios y efectos perniciosos, y no es democrático en relación con la posibilidad de acción de la mayor parte de la ciudadanía. Disminuir la llamada brecha digital, o sea la exclusión en el acceso a estas tecnologías de la información y la comunicación (TIC), es parte de la agenda posible y deseada de nuevas culturas ciudadanas (Robles, 2009; Merino y Vega, 2011).

Este espacio público emergente está en sintonía con los modos del ejercicio ciudadano, o sea los vínculos y relaciones por medio de las redes sociales, ahora también como redes sociales virtuales, que organizan y concretan los procesos de comunicación entre ciudadanías en las diversas escalas sociales y aun geopolíticas. Manuel Castells (2000: 165-166) afirma en esta sintonía que la acción colectiva de la ciudadanía a través de las redes alojadas en internet permitirá impulsar procesos de reconstrucción del mundo actual, pero desde abajo, desde los pisos y espacios locales de las sociedades. Internet proporciona las bases materiales y tecnológicas que permiten el desarrollo de resistencias locales interesadas en la transformación de las injustas y desiguales sociedades actuales. Los riesgos en los propósitos de construir ciudadanías radicadas de modo exclusivo en las plataformas de comunicación/información también son latentes. La llamada ciberciudadanía tiene su contraparte en procesos de manipulación y

sustitución de los espacios públicos virtuales por poderes locales y translocales, como puede ser la inducción y orientación del voto electrónico, por ejemplo (Pérez Luño, 2003). Sin olvidar los usos perversos de las esferas públicas virtuales que generalizan discursos del odio y propagan rumores falsos y juicios discriminatorios sin freno alguno.

Las culturas ciudadanas no pueden restringir su mirada de acción ni su utopía de sociedad a los contornos posibles y otorgados por instancias político-normativas de las formaciones estatales donde despliegan su existencia. Los nuevos espacios públicos accesibles a la participación de la ciudadanía son recursos necesarios, que requieren de procesos formativos-educativos que fomenten modos de acceso alternativo y propicien el uso libre y la apropiación permanente de los recursos y posibilidades que ofrecen las TIC. Es un reto que trasciende la tradicional formación cívica y ética que se da a los niños y niñas en las escuelas (Aguilera, 2010); tarea menuda, pero no imposible en contextos tan inequitativos como las actuales sociedades latinoamericanas (Eckholt y Lerner, 2009). Retos a la investigación y a la emergencia de nuevos campos de estudio se perfilan en torno a la llamada cibercultura y las diversas prácticas de los usuarios, entre las que se cuentan las desarrolladas con fines políticos por los ciudadanos/as que las utilizan (Escobar, 2005).

Hablar de culturas ciudadanas nos remite a procesos de formación cívica, a procesos de educación de la ciudadanía, a pedagogías ciudadanas diversas (González, 2012). En consonancia con lo anterior, también implica el desarrollo de habilidades y competencias comunicativas articuladas con las condiciones y los entornos comunicativos de la era actual (Valderrama, 2007: 226-227). Todo ello con la finalidad de construir ciudadanías capaces de reconocer los contextos culturales y sociopolíticos dentro de los cuales construyen su significación y su actuación política en las diversas escalas y niveles sociales del ejercicio ciudadano; en donde haya posibilidad de pensar utópicamente, porque la crítica y la acción política son indisociables de ciertas imágenes emergentes de la sociedad (Beck y Lemus, 2018: 14). Una ciudadanía que proponga alternativas de convivencia, opciones políticas para orientar el cambio y formas de intervención para solucionar los más importantes problemas que agobian a nuestras sociedades (Leyva *et al.*, 2015; Stephen, 2016; Reguillo, 2017; Nasioka, 2017; Voces desde abajo, 2018; Durán y Moreno, 2018). Los resultados de estas iniciativas de acción ciudadana serán el desarrollo de prácticas y



experiencias que modifican de forma profunda los marcos institucionales establecidos, los sistemas de creencias autoritarias y la jerarquía de valores que las sostienen (Calderón, Assies y Salman, 2002; Rodríguez, 2005; Baronnet, Mora y Stahler-Sholk, 2012; Sandoval, 2017).

Cultura + ciudadanía es por lo tanto enunciar un conjunto de prácticas sociales de los ciudadanos/as que modifican y reconfiguran los modos de estar, ser e interpretar los diversos hechos y acontecimientos en los que participan de un modo activo. Escribe Rafael Rodríguez que la ciudadanía es "un instrumento, una técnica de ejercicio de la democracia… no es un título de pertenencia; es el medio, la técnica, el instrumento que nos va a ayudar a construir los ámbitos de pertenencia y de acción" (2005: 175-176). Tener ciudadanía implica una concepción dinámica: se tiene para hacer algo, no sólo para verse reflejado en ella. Tiene además una cualidad creativa y defensiva, ya que conduce a la creación de relaciones tendientes al autogobierno y la emancipación y consolidación de espacios públicos abiertos y democráticos. La ciudadanía en este marco reflexivo no se considera, dice Rodríguez, "como un mero estatus ontológico o como receptáculo de una serie de derechos otorgados en el marco de un Estado-nación, más bien la ciudadanía ha de ser concebida desde un horizonte complejo que la redimensiona como un conjunto de procesos políticos, económicos y simbólicos que construyen lo real" (2005: 181).

La concepción liberal sobre la ciudadanía, que consiste en enfatizar el vínculo único y exclusivo entre el individuo y el Estado, ha dejado de ser la visión predominante para dar paso a una visión más abarcadora que la enriquece, ya que enfatiza no sólo las ciudadanías diferenciadas sino en particular la multilateralidad propiciada por los procesos de mundialización (Emmerich, 2009). La ciudadanía multilateral sería una conceptualización de mayor alcance explicativo sobre las transformaciones en los estados nacionales y en los vínculos que los individuos establecen con tales entidades políticas. Esta concepción de la ciudadanía multilateral cabe entenderla también como "la posibilidad de ser titular simultáneamente de varias ciudadanías … poder ejercerlas con mayor o menor intensidad según los sentimientos de cada ciudadano hacia cada una de estas comunidades políticas" (Pérez Luño, 2003: 54). El éxito depende del desarrollo de una amplia cultura política ciudadana, que proporcione madurez y formación sólida a tales ciudadanos/as, que detentan, por ejemplo, una doble ciudadanía (Mateos, 2015).

Segunda mirada: ciudadanía + derechos culturales = ciudadanía cultural

Transitar al binomio Ciudadanía + Cultura no sólo es desordenar los puntos de referencia y el orden de la relación conceptual, también es complejizar y abrir la discusión en consonancia con los cambios en las sociedades actuales, afectadas y cuestionadas por los procesos globales en sus diversas dimensiones: económica, política, tecnológica y cultural. Los procesos de inclusión y reconocimiento de nuevas ciudadanías son entonces asuntos actual y claramente vinculados con las reflexiones en torno a este binomio conceptual (Lachenal y Pirker, 2012).

En el contexto actual de la globalización, Jordi Borja (2010) expone varios elementos acerca de la ciudadanía que hay que destacar: "es un estatus, o sea, un reconocimiento social y jurídico por el que una persona tiene derechos y deberes de pertenencia a una comunidad casi siempre de base territorial y cultural. Los ciudadanos son iguales entre sí, y en teoría no se puede distinguir entre ciudadanos de primera, segunda, etc. En el mismo territorio, sometidos a las mismas leyes, todos tienen que ser iguales. La ciudadanía acepta la diferencia, no la desigualdad" (2010: 282-283). La ciudadanía tiene su acción y su desarrollo en contextos conflictivos, sean de confrontación o de diálogo social; está estrechamente vinculada a la democracia representativa y participativa; su escenario de acción privilegiado ha sido históricamente la ciudad. No hay progreso de la ciudadanía sin conflicto social y cultural con efectos políticos o jurídicos. La ciudadanía, concluye Borja, es "un concepto evolutivo, dialéctico: entre derechos y deberes, entre estatus e instituciones, entre políticas públicas e intereses corporativos o particulares. La ciudadanía es un proceso de conquista permanente de derechos formales y exigencias de políticas públicas para hacerlos efectivos" (2010: 285).

La conflictividad sociocultural y el dinamismo de los cambios experimentados por las ciudadanías en los procesos globalizadores dieron cabida a nuevas demandas (Norris, 2005). Por ejemplo, los procesos migratorios internacionales han impactado fuertemente las políticas de reconocimiento y de los derechos humanos de los inmigrantes, sean o no indocumentados. Crisis migratorias recientes como las procedentes de Centroamérica y del Caribe han cuestionado a los Estados nacionales y han abierto fuertes y permanentes debates sobre los derechos de las ciudadanías en tránsi-



to y la criminalización y exclusión que experimentan estas poblaciones de migrantes (Ansley, 2007; Hernández *et al*., 2018).

Nuevos derechos surgieron en consonancia con los procesos de globalización en el último tercio del siglo XX que, de acuerdo con Pelfini, contribuyeron a "ampliar la ciudadanía más allá de los límites del Estado-nación: los derechos humanos, la protección del medio ambiente y el patrimonio cultural, entre otros, nos introducen en los difusos contornos del cosmopolitismo. Se trata de una nueva dimensión de la ciudadanía …que alude a un elemento cultural o comunicacional" (2007: 25). Esta dimensión permitirá el acceso de la ciudadanía a un conjunto diverso de bienes culturales, a la preservación y expresión de su diversidad, y al tener mayor acceso a la información tendrán la capacidad para hacer valer su voz. Formar parte de la ciudadanía es así una cuestión de pertenencia, de adscripción identitaria, asunto no exento de conflicto y de una diversa y gran complejidad (Tamayo, 2010: 28-33).

De este modo, vinculado al complejo proceso de globalización, emergen los derechos culturales y comunicacionales, así como los derechos a la identidad que pueden expresarse a través del idioma, la historia y la tierra, junto con una serie diversa de derechos "conectivos" que se refieren al acceso y la participación en la industria cultural y en el amplio y complejo ámbito de la comunicación (León y Mora, 2006; Pelfini, 2007: 28). Es así que en la actualidad se discute sobre la figura de la "ciudadanía digital" en relación con los derechos y obligaciones de las personas sobre las nuevas tecnologías de información y comunicación (Champeau e Innerarity, 2012; Adame, 2015). No sólo como individuos empoderados en sus capacidades tecnológicas y comunicativas, sino también como participantes en los diversos movimientos sociales contemporáneos que emplean de manera estratégica las tecnologías y las redes sociales (Adame, 2015: 123).

Se ha señalado que son los jóvenes los principales usuarios de estos soportes mediáticos como es el internet, plataforma de información y comunicación que ha impactado las prácticas de la ciudadanía (Reguillo, 2017; Padilla y Flores, 2011). El uso y la apropiación del internet ha propiciado la construcción de comunidades entre los mismos ciudadanos, orientadas por su pertenencia a diversas formaciones identitarias. Estas prácticas ciudadanas en la era del internet son comprensibles, considerando la dimensión cultural que permite reconocer las diversas identidades y marcos de acción compartidos. La transformación evidente se ubica en las prácticas

ciudadanas en relación con el uso y sentido que se otorga a las nuevas plataformas de los medios digitales. El término de ciudadanía cultural nos conduce entonces y de modo natural a reconocer la diversidad de las prácticas y los nuevos sentidos asignados a los asuntos de interés público y de la esfera política. La consideración de la dimensión cultural de las prácticas políticas ciudadanas nos adentra en la consideración de las pertenencias y las adscripciones que entran en juego en las formas emergentes de participación en el espacio público y la arena de la política (Reguillo, 2003: 5). El internet, campo de acción de comunidades emergentes digitales, está anclada y afectada por las lógicas de la identidad y las formas culturales de las ciudadanías actuantes (Champeau e Innerarity, 2012). La proliferación de estas nuevas plataformas de las TIC no necesariamente potencian y fortalecen la praxis ciudadana; hay numerosa evidencia de que también resulta al contrario: desmovilización, desorientación, desinformación, circulación de discursos del odio, del miedo y el terror (casos como las cuentas falsas en twitter para apoyar el golpe de estado en Bolivia; las acciones de Cambridge Analytica en México, o la abundante propagación de crítica racista, de género, clasista y discriminadora en varios aspectos a favor y en contra de las acciones y políticas del régimen gobernante actual en México).

La mirada hacia los actores sociales en el ámbito mundial se ha transformado desde los años noventa, por lo menos. Todavía en los años setenta, la cuestión de la democracia y la participación ciudadana se centraba en torno a la discusión sobre los partidos políticos y los procesos electorales (Hall y Held, 1989; Heater, 2007). La lucha por el control del aparato estatal era crucial, la discusión sobre la vía y la estrategia para la toma del poder permeaban toda polémica y todo proyecto. Frente a los actores históricos como los campesinos y obreros, los otros actores sociales eran débiles o "invisibles". La sociedad tenía muy poco espacio de participación directa en ese marco de acción. En las democracias, la participación se reducía entonces a la competencia entre partidos políticos, a operar elecciones libres y procurar la libertad de prensa y opinión. Pero estos procesos de democratización de las sociedades dejaban de lado o asumían muy levemente impulsar la igualdad socioeconómica, el acceso a los bienes públicos y a la participación en las importantes decisiones colectivas. La ciudadanía se reducía a la esfera política y sin desarrollar o considerar los derechos sociales asociados (Pelfini, 2007: 30). Los deseos de auto-



determinación y autoafirmación eran cuando mucho lejanas utopías. La necesidad de vincular los movimientos y acciones de la ciudadanía con el ámbito cultural se vislumbró como campo de acción política emergente, donde las disputas por la identidad cultural se tornaban necesarias (Laraña, 1999; Alonso *et al*., 1999; Cerda *et al*., 2011; Regalado, 2017).

Sin embargo, esto se ha ido transformando por la irrupción crítica, tanto en la teoría como en la práctica cotidiana, por parte de nuevos actores sociales como, por ejemplo, activistas de los movimientos por los derechos humanos, el feminismo, el ecologismo o bien las luchas de las comunidades y pueblos indígenas (Jelín, 1994; Curtin, 2002; Joppke, 2002; De la Peña, 2008; Cerda *et al*., 2011; Cerda, 2012; González Casanova, 2017). Para el caso de los latinos en los Estados Unidos de América, Renato Rosaldo se refiere al concepto de ciudadanía cultural como “el derecho de ser diferente (en cuanto a raza, etnia o lengua materna) frente a las normas de la comunidad nacional dominante, sin perjudicar el derecho de pertenecer, en el sentido de participar, en los procesos democráticos del Estado-nación” (1994: 67).

Frente al avance del neoliberalismo y el pensamiento tecnócrata, estas nuevas acciones colectivas aparecen como una alternativa para la democratización en los países de América Latina. Quizá una de las más interesantes respuestas de estas formas de organización ante la modernización y los procesos complejos de la globalización sea la creación de redes de relaciones sociales en diferentes niveles y dimensiones, tanto de escala local como de carácter internacional (Stennbergen, 1994; Riechmann y Fernández, 1994; Rubio, 2007; Borja, 2010; Stephen, 2016; Street, 2016).

En el ámbito internacional, desde hace más de veinte años han surgido y se han fortalecido redes de ayuda internacional de las potencias del Norte hacia los países del Sur, cuya intención es intervenir en contextos de exclusión económica y de opresión política. A pesar de que algunas de estas redes son asimétricas, puesto que las agencias financiadoras por lo general definen los temas y eligen a los receptores y canales de ejecución en el Sur, existen otras que manifiestan mayor reciprocidad, si no en términos del flujo de recursos sí de ideas y de prioridades. El campo de los derechos humanos y el mundo de las mujeres y la salud-enfermedad constituyen los ámbitos más extendidos, y los sigue el movimiento ambientalista, el de las poblaciones desplazadas y los procesos migratorios entre países y continentes (Eckholt y Lerner, 2009). Las redes nacionales

e internacionales cuentan con una estructura organizativa desarrollada, con reglas de funcionamiento propias y una legitimidad progresiva frente a los gobiernos. Con frecuencia estas redes de organizaciones se convierten en voceras de las minorías discriminadas, representándolas frente al poder. Estos procesos pueden producir situaciones inesperadas, como la de cobijar movimientos democratizadores, o bien, al contrario, constituir una mera reproducción de formas paternalistas, populistas o autoritarias de relación entre las clases subordinadas y el poder (Casas y Carton, 2012; Lechenal y Pirker, 2012).

La expansión y el fortalecimiento de la ciudadanía es una tarea y un desafío para el proceso de consolidación de las democracias (Emmerich, 2009). La democracia, en una definición amplia, se considera "una forma de organización del poder que implica la existencia y buen funcionamiento del Estado; tiene en el régimen electoral un elemento fundamental, pero no se reduce a las elecciones; implica el ejercicio de una ciudadanía integral …; es una experiencia histórica particular en la región, que debe ser entendida y valorada en su especificidad" (OEA y PNUD, 2010: 31-33). La democracia sería entonces una forma de organización del poder en la sociedad con el objetivo de ampliar permanentemente los derechos ciudadanos más allá de sus elementos básicos: civil, político y social, para expandirse e incluir las dimensiones económica y cultural.

El régimen democrático es el espacio donde se expresan y confrontan los diferentes proyectos sobre el orden social que se producen desde la sociedad civil. La democracia es un proceso de construcción permanente, hace participar a los ciudadanos, contribuye a generar una cultura de legalidad y al mismo tiempo el Estado de derecho (Cisneros, 2018: 25-26). Por ello, desde una perspectiva societaria, la consolidación de la ciudadanía implica el funcionamiento normal del Estado de derecho, que se expresa en la eliminación de las formas arbitrarias y del abuso del poder estatal y por la existencia de instituciones a las cuales se puede apelar para resolver conflictos sociales; significa además un control efectivo sobre las propias condiciones de vida y un cierto grado de previsión en la vida cotidiana (Jelín, 1994: 106). El Estado en el contexto actual no necesariamente va a promover la ampliación de la ciudadanía; parece que ahora ésta sólo puede ser promovida a través de actividades y demandas iniciadas y patrocinadas por organizaciones ciudadanas y movimientos de la sociedad civil (Casas y Carton, 2012; Bastos, 2012).



Los actores sociales y los movimientos emergentes son sistemas colectivos de reconocimiento social, que expresan identidades colectivas, viejas y nuevas, con contenidos culturales y simbólicos importantes. Pero también son intermediarios políticos no partidarios que levantan las demandas de las voces no articuladas a la esfera pública y las vinculan con los aparatos institucionales del Estado. Esta función "expresiva" en la construcción de identidades colectivas y de reconocimiento social, así como su papel "instrumental", además de plantear un desafío a las estructuras institucionales existentes, también deberían ser vistos como "una garantía de un tipo de consolidación democrática que incluye un mecanismo de autoexpansión de sus fronteras y de autoperpetuación, que asegura una consolidación democrática dinámica" (Jelín, 1994: 106). Son movimientos que manifiestan un caudal de retos simbólicos frente al poder del Estado y a los procesos de hegemonía cultural prevalecientes.

Para el análisis de estas acciones colectivas emergentes es posible utilizar la noción de "redes de acción o movimiento", que se refiere al conjunto de grupos e individuos que comparten un escenario y cultura conflictivos y una identidad colectiva. Estas redes se caracterizan por: a) permitir una membresía múltiple, b) la militancia sólo parcial, c) el involucramiento personal y la solidaridad afectiva como requisito de participación, d) son grupos pequeños e inmersos en la vida cotidiana, conectados a través de ciertos conductos y redes sociales aparentemente invisibles. El aporte notorio de estas formas de acción colectiva es su contribución a la democratización de la vida cotidiana y a la creación de nuevos espacios públicos, así como al fortalecimiento de la sociedad civil y de su capacidad de autodeterminación. Estos fenómenos sociales constituyen realmente un mensaje, una afrenta o reto simbólico a los modelos socioculturales dominantes.

La relación entre cultura e identidad es directa, ya que en el centro de todo proceso cultural se encuentra la construcción de una identidad colectiva, dado que la cultura conforma la identidad de los grupos sociales al funcionar interiorizada en los sujetos como una lógica de las representaciones socialmente compartidas; dicha identidad se forma por referencia a un universo simbólico (Mata, Ballesteros y Gil, 2014). De modo que la identidad colectiva repercute en la reproducción y transformación de la cultura, por lo que al actuar como motor de la acción colectiva, uno de los efectos es la innovación cultural. El movimiento de las ciudadanías culturales expresa la constitución de cierta identidad colectiva que se asienta

en una cosmovisión compartida, que se expresa en conductas y exteriorización simbólica, así como en la delimitación de oposiciones sociales más o menos definidas como el "nosotros" y el de uno o varios "ellos" (Miller, 2002; Nivón, 2014). La relación entre la ciudadanía y la alteridad se torna central tanto para reconocer procesos de construcción de identidades sociales como los retos y dificultades multidimensionales en el proceso de reconocimiento de las diferencias sociales y diversidades culturales (Castel, 2010: 287-300; Rubio, 2007: 93-95; Escalante, 2014: 227-230).

La ciudadanía cultural, de acuerdo con la Comisión Delors (UNESCO, 1999), orienta su accionar al desarrollo de procesos de autoformación y educación permanente en torno a cuatro ejes: 1) Aprender a Ser (el derecho a la autoidentificación y autodefinición); 2) Aprender a Conocer (el derecho a conocerse a sí mismo); 3) Aprender a Hacer (el derecho al autodesarrollo); 4) Aprender a Vivir Juntos (el derecho a la autodeterminación). Estos ejes para la acción de las ciudadanías efectivamente amplían y complejizan los modos de interrelación social y las formas de comunicación y representación política. Son una expansión de la diversidad, en franco distanciamiento de los procesos homogeneizadores e integracionistas de modelos de acción y representación hegemónicos. Esta demanda de reconocimiento a la diferencia también demanda la efectiva inclusión y participación en la vida democrática del país (García Canclini, 2004; Casas y Carton, 2012). La ciudadanía cultural se sostiene en la certeza de que no avanzará en sus reivindicaciones si no impulsa sus derechos a la cultura plena (Aguilera, 2010; Vich, 2014) y a una vida digna en la ciudad (Treviño y De la Rosa, 2009; Olvera y Olvera, 2015). La vía no sería la reproducción acondicionada y refuncionalizada de los modos degradados de la ciudadanía oficial masificada (Lomnitz, 2000), sino las formas y representaciones para la acción colectiva que orienten nuevos modos del buen vivir y experimentar la ciudad y el campo, como han sido los movimientos de reivindicaciones plurales de los pueblos indígenas y campesinos a lo largo y ancho de México (Baronnet, Mora y Stahler-Sholk, 2012; Bastos, 2012; Hernández y Martínez, 2013; Leyva, 2015).

Consideraciones finales

La relación entre ciudadanía y cultura es compleja, tal como se ha mencionado en los apartados arriba desarrollados y en las múltiples referencias utilizadas. Para finalizar esta revisión que intenta explorar las trans-



formaciones actuales de la ciudadanía en sociedades como la nuestra, esquematizaré varios de los puntos expuestos. Al referirnos a las diversas y complejas prácticas de las "culturas ciudadanas" las hemos calificado con un conjunto de atributos y rasgos que las caracterizan, tales como los siguientes: que es una cultura adjetivada, que se ejerce sobre derechos reconocidos, tiene un dinamismo pragmático, sus habilidades son aprendidas en la interacción social, sus formas de competir están reglamentadas, inventa y retoma tradiciones de activismo social, exige lo otorgado por la ley, busca en su acción ser incluyente, su membresía es amplia aunque el individuo es el centro de su quehacer.

Por otra parte, al reflexionar sobre la emergencia de configuraciones de acción social de las denominadas como "*ciudadanías culturales*" podemos enumerar algunos rasgos sobresalientes: que son activas promotoras de proyectos y discursos orientados a la utopía; procuran la ampliación, definición y prosecución de nuevos derechos; su perfil de acción social es de múltiples dimensiones, con identidades flexibles y dinámicas; se perciben como colectividades en aprendizaje continuo, dado su perfil emergente, creando sus propias pedagogías orientadas a propugnar la innovación cultural y la generación de políticas públicas pertinentes a su mundo de vida, movilizadas por el reconocimiento, la igualdad y la diferencia; desarrollan esfuerzos por ampliar los contenidos de la ciudadanía, y la defensa del derecho a tener derechos. No obstante las diferencias y complementariedades, la dimensión cultural de las acciones ciudadanas toma de las disposiciones culturales lo que es estratégico para sus objetivos, y de la imaginación lo que no existe o está invisibilizado por las relaciones de poder y determinado por los contextos y específicas estructuras sociohistóricas. Hay un uso y una apropiación del saber acumulado y también la generación de experiencias para imaginar y desear nuevos derechos y posibilidades para la autogestión y autodeterminación como sujeto social, en un escenario en permanente transformación.

Bibliografía

Abrahamian, Atossa Araxia (2015). *The Cosmopolites: The Coming of the Global Citizen*. Nueva York: Columbia Global Reports. https://doi.org/10.2307/j.ctt1p6jhkj

Aceves, Jorge E. (2011). *Nuevos movimientos sociales y ecologismo*. México: CIESAS, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales.

— (1997). "Ciudadanía ampliada. La emergencia de la ciudadanía cultural y ecológica", *Razón y Palabra*, vol. 1, núm. 5. Recuperado de Http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n5/ciudad.htm

Adame Alemán, Juan Pablo (2015). *Ciudadanía digital: ¿oportunidad o amenaza?* México: Cámara de Diputados, LXII Legislatura / Imagia Comunicación.

Aguilera Portales, Rafael Enrique (coord.) (2010). *Educación para la ciudadanía.* Monterrey: Comisión Estatal Electoral de Nuevo León.

Alonso, Jorge *et al*. (1999). *El derecho a la identidad cultural*. México: LVII-Cámara de Diputados

Ansley, Fran (2007). "Construyendo la ciudadanía sin licencia: la lucha de los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos por el sustento y el reconocimiento", en Naila Kabeer (ed.), *Ciudadanía incluyente. Significados y expresiones*. México: UNAM-PUEG, pp. 209-226.

Arredondo Ramírez, Vicente (coord.) (2000). C*iudadanía en movimiento.* México: UIA/Demos/IAPS.

— (1996). *Hacia una nueva cultura ciudadana en México. Elementos para transformar a la sociedad mexicana.* México: UIA-FAPRODE /Foro de Apoyo Mutuo.

Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coord.) (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-Xochimilco / CIESAS / Universidad Autónoma de Chiapas.

Bastos, Santiago (coord.) (2012). *Mezcala: la memoria y el futuro. La defensa de la isla en el bicentenario*. México: CIESAS - Publicaciones de la Casa Chata.

Beck, Humberto y Rafael Lemus (ed.) (2018). *El futuro es hoy. Ideas radicales para México.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Bonilla, Daniel (1999). *La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento*. Santa Fe de Bogotá: UNIANDES.

Borja, Jordi (2014). *Revolución urbana y derechos ciudadanos.* Buenos Aires: Café de las Ciudades.

— (2010). *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza.

Calderón, Marco, Willem Assies y Ton Salman (ed.) (2002). *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán/IFE Michoacán.

Caletti, Sergio (2003). "¿Ciudadanía global o ciudadanía precarizada?", en María Cristina Reigadas y Carlos A. Cullen (comp.). *Globalización y nuevas ciudadanías*. Mar del Plata: Suárez, pp. 85-114.



Casas Guerrero, Rosalba y Hubert Carton de Grammont (comp.) (2012). *Democracia, conocimiento y cultura*. México: IIS-UNAM/Bonilla Artigas Editores.

Castel, Robert (2010). *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castells, Manuel (2009). *Comunicación y poder.* Madrid: Alianza.

— (2000). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. I, *La sociedad red.* Madrid: Alianza.

— (2012, 1º de septiembre). "El poder en la era de las redes sociales", *Nexos.* Disponible en: https://www.nexos.com.mx/?p=14970, consultado el 26 de junio de 2020.

Cerda García, Alejandro (2012). "Construyendo nuevas formas de ciudadanía. Resistencia zapatista en la región Altos de Chiapas", en Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coord.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-Xochimilco / CIESAS / Universidad Autónoma de Chiapas.

— , Anne Huffschmid, Iván Azura Monter y Stefan Rinke (ed.) (2011). *Metrópolis desbordadas: poder, memoria y culturas en el espacio urbano*. México y Berlin: UACM / CONACULTA / Freie Universität Berlin.

Champeau, Serge y Daniel Innerarity (comp.) (2012). *Internet y el futuro de la democracia*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Cisneros, Isidro H. (2018). "Política de la sociedad civil", *El Punto Sobre la i,* vol. 7, núm. 37, pp. 18-29.

Cortina, Adela (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.

Curtin, Deane (2002). "Ecological Citizenship" en E.F. Isin y B.S. Turner (ed.), *Handbook of Citizenship Studie*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 293-304. https://doi.org/10.4135/9781848608276.n18

Durán, Inés y Rocío Moreno (coord.) (2018). *Voces del México de abajo. Reflexiones en torno a la propuesta del CIG*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso - Universidad de Guadalajara / CIESAS.

Earls, Felton J. (2011). *The Child as Citizen.* Newbury Park, Londres y Nueva Delhi: SAGE Publ.

Eckholt, Margit y Salomón Lerner Febres (ed.) (2009). *Ciudadanía, democracia y derechos humanos*. Quito: Abya-Yala.

Emmerich, Gustavo Ernesto (coord.) (2009). *Situación de la democracia en México*. México: UAM-Iztapalapa.

Escalante Gonzalbo, Fernando (2014). "Ideas de la ciudadanía", en Enrique Florescano y José R. Cossío, *Hacia una nación de ciudadanos*. México: CONACULTA/FCE, pp. 211-231.

Escobar, Arturo (2005). "Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura", *Revista de estudios sociales*, núm. 22, pp. 15-35. https://doi.org/10.7440/res22.2005.01

Escobedo, Hernán y Angélica Camargo (2006). *La investigación. Propuesta para la formulación de trabajos de grado en ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.

Florescano, Enrique y José R. Cossío (coord.) (2014). *Hacia una nación de ciudadanos*. México: CONACULTA/FCE.

Galindo, Jairo A. (2009). "Ciudadanía digital", *Signo y Pensamiento*, vol. 28, núm. 54, pp. 164-173.

García Canclini, Néstor (coord.) (2004). *Reabrir espacios públicos. Políticas culturales y ciudadanía*. México: UAM-Iztapalapa /Plaza y Valdés.

— (2001). "De la multiculturalidad a la ciudadanía global", en Francisco Blanco F. (ed.), *Cultura y globalización.* Colima: Universidad de Colima, pp. 125-142.

— (1999). *La globalización imaginada*. México, Buenos Aires y Barcelona: Paidós.

Garzón López, Pedro (2010). *Ciudadanía indígena: del multiculturalismo a la colonialidad del poder.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Gavilán, Iracema (2018). *Movimientos culturales en defensa del territorio. Extractivismo y megaproyectos en el altiplano Wirikuta*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso - CIESAS / Universidad de Guadalajara.

González Ascencio, Gerardo (coord.) (2012). *Cultura ciudadana y derechos humanos en México*. México: CONACULTA.

González Casanova, Pablo (2017). *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. México: Akal.

González Luna, Teresa (1997). "Democracia y ciudadanía de género", *La Ventana, Revista de Estudios de Género*, núm. 5, pp. 230-241. https://doi.org/10.32870/lv.v0i5.366

Hall, Stuart y David Held (1989). "Citizens and Citizenship", en Stuart Hall y Martin Jacques (ed.), *New Times: the Changing Face of Politics in the 1990s*. Nueva York: Verso.





Hannerz, Ulf (1998). *Conexiones trasnacionales: cultura, gente, lugares*. Madrid: Fronesis Cátedra / Universidad de Valencia.

Heater, Derek (2007). *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid: Alianza.

Hermes, Joke (2006). "Citizenship in the Age of the Internet", *European Journal of Communication*, vol. 21, núm. 3, pp. 295-309. https://doi.org/10.1177/0267323106066634

Hernández González, Eduardo y Paulina Martínez González (coord.) (2013). *Participación ciudadana y desarrollo democrático*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara - CU de la Ciénaga.

Hernández González, Eduardo (coord.) (2015). *Exclusión y estrategias para una ciudadanía ampliada*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara - Centro Universitario de la Ciénega.

Hernández López, Rafael A. *et al.* (2018). "Desplazamiento forzado de mujeres por Guadalajara", en Inés Durán y R. Moreno (coords.). *Voces del México de abajo. Reflexiones en torno a la propuesta del CIG*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso - Universidad de Guadalajara / CIESAS, pp. 205-236.

Instituto Nacional Electoral (INE) (2015). *Informe País sobre la calidad de la ciudadanía en México*. México: Instituto Nacional Electoral / El Colegio de México.

Jelín, Elizabeth (1994). "¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales y ONG en los años noventa", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 56, núm. 4, pp. 91-108. https://doi.org/10.2307/3541084

Joppke, Christian (2002). "Multicultural Citizenship", en Engin F. Isin, y Bryan S. Turner (ed.). *Handbook of Citizenship Studies*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 245-258. https://doi.org/10.4135/9781848608276.n15

Kabeer, Naila (ed.) (2007). *Ciudadanía incluyente. Significados y expresiones*. México: UNAM / PUEG.

Krotz, Esteban y R. Winocur (2007). "Democracia, participación y cultura ciudadana: discursos normativos homogéneos versus prácticas y representaciones heterogéneas", *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, núm. 73, pp. 187-218.

Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Lachenal, Cecile y Kristina Pirker (coord.) (2012). *Movimientos sociales, derechos y nuevas ciudadanías en América Latina.* México: Gedisa.

Laraña, Enrique (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza.

Lechner, Norbert (2015). "¿Cuál es el imaginario ciudadano?", en N. Lechner, *Obras IV. Política y subjetividad, 1995-2003*. México: FCE / FLACSO, pp. 319-326.

— (2000). "Nuevas ciudadanías", *Revista de Estudios Sociales*, núm.5, pp. 25-31. https://doi.org/10.7440/res5.2000.03

León y Ramírez, Juan C. y Salvador Mora Velázquez (coord.) (2006). *Ciudadanía, democracia y políticas públicas*. México: FCSyS-UNAM.

Leyva, Xóchitl *et al*. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* Guadalajara: La Casa del Mago / Editorial Retos / PDTG, IWGIA, GALFISA y Proyecto Alice.

Linklater, Andrew (2007). *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*. Nueva York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203960905

— (2002). "Cosmopolitan Citizenship", en Engin F. Isin y Bryan S. Turner (ed.). *Handbook of Citizenship Studies*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 317-332. https://doi.org/10.4135/9781848608276.n20

Lister, Ruth (2002). "Sexual Citizenship", en Engin F. Isin y Bryan S. Turner (ed.). *Handbook of Citizenship Studies*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 91-208.

Lomnitz, Claudio (2000). "La construcción de la ciudadanía en México", *Metapolítica*, vol. 4, núm.15, pp. 128-149.

Mata Benito, Patricia, Belén Ballesteros Velázquez e Inés Gil Jaurena (ed.) (2014). *Aprendizaje de la ciudadanía y la participación.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Mateos, Pablo (2015). *Ciudadanía múltiple y migración. Perspectivas latinoamericanas*. México: CIESAS / CIDE.

Merino, José y A.F. Vega (comp.) (2011). *Ciudadanos.mx, Twitter y el cambio político en México.* México: Random House.

Miller, Toby (2002). "Cultural Citizenship", en Engin F. Isin y Bryan S. Turner (ed.). *Handbook of Citizenship Studies*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 231-243. https://doi.org/10.4135/9781848608276.n14

Mockus, Antanas, Henry Murraín y María Villa (coord.) (2012). *Antípodas de la violencia: desafíos de cultura ciudadana para la crisis de (in)seguridad en*



América Latina. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo / Corpovisionarios.

Moreno, Luis (2000). *Ciudadanos precarios. La última red de protección social.* Barcelona: Ariel Sociología.

Muñoz González, Germán (2008). "La ciudadanía juvenil como ciudadanía cultural: una aproximación teórica desde los estudios culturales", *Revista Argentina de Sociología*, vol. 6, núm. 11, pp. 217-236.

Nasioka, Katerina (2017). *Ciudades en insurrección. Oaxaca 2006/Atenas 2008*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso-Universidad de Guadalajara/ CIESAS.

Natal, Alejandro; M. Benítez y G. Ortiz (coord.) (2014). *Ciudadanía digital*. México: UAM / Juan Pablos.

Nivón Bolán, Eduardo (2014) "Ciudadanía y cultura", en Enrique Florescano y José R. Cossío, *Hacia una nación de ciudadanos*. México: CONACULTA / FCE, pp. 297-324.

Norris, Pipa (2005). "Global Governance and Cosmopolitan Citizens", en David Held y Anthony McGrew (ed.), *The Global Transformation Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Madden: Polity Press, pp. 287-297.

Olvera García, Jorge y Julio César Olvera García (coord.) (2015). *Ciudad y ciudadanía. Hacia una resignificación desde el contexto mexicano*. Toluca: UAEM / Porrúa.

Ong, Aihwa (2008). "Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality", en Sanjeev Khagram y Peggy Levitt (ed.), *The Transnational Studies Reader. Intersections & Innovations)*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 446-458.

Ortiz Crespo, Santiago (2012). ¿Comuneros k*ichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos*. Quito: FLACSO.

Padilla De la Torre, María Rebeca y Dorismilda Flores Márquez (2011). "El estudio de las prácticas políticas de los jóvenes en internet", *Comunicación y Sociedad*, Nueva Época, núm. 15, pp. 101-122.

Pelfini, Alejandro (2007). "Entre el temor al populismo y el entusiasmo autonomista. La reconfiguración de la ciudadanía en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm. 212, pp. 22-34.

Peña, Guillermo de la (2008). "Derechos indígenas y ciudadanía étnica", en José L. Calva (coord.). *Agenda para el desarrollo. Derechos y políticas*

sociales, vol. 12. México: UNAM / Porrúa / Cámara de Diputados LX Legislatura, pp.142-156.

Pérez Luño, Antonio Enrique (2003). ¿C*iberciudadanía@ o ciudadan@. Com?* Barcelona: Gedisa.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos (2010). *Nuestra democracia*. México, FCE / OEA / PNUD.

Ramírez Saiz, Juan Manuel (2014). "Fundamentos de la construcción de ciudadanía mundial", en Enrique Florescano y José R. Cossío, *Hacia una nación de ciudadanos*. México: CONACULTA / FCE, pp.377-392.

— (2006). *Ciudadanía mundial*. Guadalajara, León y México: ITESO / UIA.

Regalado, Jorge (coord.) (2017). *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomías*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso - Universidad de Guadalajara / CIESAS.

Reguillo, Rossana (2017). *Paisajes insurrectos: jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. Barcelona y Guadalajara: Ned Ediciones / ITESO.

— (2003). "Ciudadanías juveniles en América Latina", *Última Década*, vol. 11, núm.19, pp. 1-20. https://doi.org/10.4067/S0718-22362003000200002

Reigadas, María Cristina y Carlos A. Cullen (comp.) (2003). *Globalización y nuevas ciudadanías*. Mar del Plata: Suárez.

Richardson, Diane (2001). "Extending Citizenship: Cultural Citizenship and Sexuality", en Nick Stevenson (ed.), *Culture & Citizenship*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 153-166. https://doi.org/10.4135/9781446217665.n10

Richter Morales, Ulrich (2018). *El ciudadano digital.* Fake news *y posverdad en la era del internet.* México: Océano.

Riechmann, Jorge y Francisco Fernández (1994). *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.

Robles, José Manuel (2009). *Ciudadanía digital: una introducción a un nuevo concepto de ciudadano*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Rodríguez Prieto, Rafael (2005). *Ciudadanos y soberanos. Participación y democracia directa*. Madrid: Almuzara.

Rosaldo, Renato (2000). "La pertenencia no es un lujo. Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, vol. 2, núm. 3, pp. 39-49.





— (1994). "Ciudadanía cultural en San José, California", en Néstor García Canclini *et al.*, *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 67-88.

Rubio Carracedo, José (2010). "De la ciudadanía posnacional a la ciudadanía transcultural", en Rafael E. Aguilera Portales (coord.), *Educación para la ciudadanía.* Monterrey: Comisión Estatal Electoral Nuevo León, pp. 37-57.

— (2007). *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta.

Safa, Patricia (2001). "Ciudadanía cultural y las identidades vecinales en las metrópolis: un acercamiento teórico", en Elsa Patiño y Jaime Castillo (comp.), *Cultura y territorio, identidad y modo de vida*. Puebla: RNIU, pp. 155-170.

— (1999). "Ciudadanía cultural y las organizaciones vecinales en la ciudad de México", en Fernando Carrión *et al*. (comp.), *La ciudad, escenario de comunicación*. Ecuador: FLACSO / ILDIS.

Sandoval, Rafael (coord.) (2017). *Pueblos indígenas, creación de autonomía y revolución*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso - Universidad de Guadalajara / CIESAS.

Santiago Juárez, Rodrigo (2012). *Lealtades compartidas. Hacia una ciudadanía multilateral.* México: Plaza y Valdés.

Steenbergen, Bartvan (1994). "Towards a Global Ecological Citizen", en Bartvan Steenbergen (ed.), *The Condition of Citizenship.* Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 149-151.

Stephen, Lynn (2016). *Somos la cara de Oaxaca. Testimonios y movimientos sociales*. México: CIESAS – Publicaciones de la Casa Chata.

Street, Susan (coord.) (2016). *Con ojos bien abiertos: ante el despojo, rehabilitemos lo común*. Guadalajara: Catedra Jorge Alonso.

Tamayo, Sergio (2010). *Crítica de la ciudadanía*. México: Siglo XXI / UAM-Azcapotzalco.

Treviño Carrillo, Ana Helena y José Javier de la Rosa Rodríguez (2009). *Ciudadanía, espacio público y ciudad*. México: UACM.

Turner, Bryan S. (2001). "Outline of a General Theory of Cultural Citizenship", en N. Stevenson (ed.) (2001). *Culture & Citizenship*. Londres, Thousand Oaks, Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 11-32. https://doi.org/10.4135/9781446217665.n2

— (1994). "Post-Modern Culture/Modern Citizens", en Bartvan Steenbergen (ed.), *The Condition of Citizenship.* Londres, Thousand

Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, pp. 153-168. https://doi.org/10.4135/9781446250600.n12

UNESCO (1999). *Ciudadanía cultural en el siglo XXI*. Hamburgo: Instituto de la UNESCO para la Educación / CONFINTEA.

Valderrama, Carlos E. (2007). "Ciudadanía y educación del sujeto político en la sociedad de la información y el conocimiento", en Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Escobar (ed.), *¿Uno o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas.* Bogotá: Universidad Central / Siglo del Hombre / IESC, pp. 219-229. https://doi.org/10.4000/books.sdh.431

Vich, Víctor (2014). *Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Voces desde Abajo y el equipo de Praxis en América Latina (2018). *México: represión, resistencia y rebeldía: l@s zapatistas, el Congreso Nacional Indígena, las madres y padres de Ayotzinapa, l@s normalistas, l@s jornaler@s, l@s maestr@s disidentes, las luchas por la autonomía y el territorio, otros movimientos sociales y la necesidad de una filosofía de la revolución*. México: Juan Pablos.

Winocur, Rosalía (2002). *Ciudadanos mediáticos: la construcción de lo público en la radio*. Barcelona: Gedisa.

Zamorano, Gabriela (2008). "¿Desarrollando capacidades? Pobreza, "oportunidades" y ciudadanía neoliberal", *Bajo el Volcán,* vol. 7, núm. 12, pp. 67-88.

Jorge Eduardo Aceves Lozano es profesor investigador de CIESAS Occidente. Doctor en Ciencias Sociales. Líneas de investigación: antropología de la cultura e identidades urbanas, culturas del trabajo y populares; teoría y práctica de la historia oral y enfoque biográfico. Ha publicado libros individuales, colectivos y en revistas de investigación mexicanas, de Chile, Argentina, Brasil, España y Canadá. Libros recientes: G. de Garay y J. E. Aceves (coord.), *Entrevistar ¿para qué? Múltiples escuchas desde diversos cuadrantes*. México, Instituto Mora, 2017; J.E. Aceves, *Uso de la historia oral y de vida en la investigación educativa. Aspectos metodológicos y fuentes orales*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2018 (Cuadernos del Centro).





REALIDADES SOCIOCULTURALES

MIRADAS SUSPENDIDAS. LAS FOTOS DE LOS DESAPARECIDOS EN JALISCO[1]

SUSPENDED GAZES. THE PICTURES OF THE DISAPPEARED IN JALISCO

Isaac Vargas*

Resumen: La guerra contra el crimen ha traído consigo, durante los últimos trece años, un amasijo de violencias que ha dejado profundas huellas en la sociedad mexicana. Los medios de comunicación audiovisual registran cotidianamente las expresiones de la fallida estrategia de seguridad, aunque lo hacen mayormente a partir de su estetización y espectacularidad. En medio de la cobertura por las cabeceras informativas han surgido otras prácticas realizadas por las víctimas de la guerra, sobre todo desde las familias de los desaparecidos, quienes utilizan la materialidad de la imagen para crear fichas de búsqueda que permitan visualizar la ausencia de sus seres queridos.[1]

En el presente trabajo responderé a la pregunta: ¿qué significados tiene la fotografía en el marco de la desaparición de personas en medio de la guerra contra el crimen? Para ello me basaré en el análisis y despliegue de fichas recabadas durante mi trabajo de campo en Guadalajara a lo largo de 2018 y 2019. El texto incluye entrevistas y viñetas que me permiten ilustrar de mejor manera la relevancia que cobra la foto ante el evento de la desaparición, en el cual la identidad del ausente, que trata de mostrarse ante los otros por medio de la imagen, desempeña un papel central.

Palabras claves: violencias, desaparición, fotografía, identidad.

---

[1]Todos los nombres de mis interlocutores han sido cambiados por motivos de seguridad y respeto a sus procesos de búsqueda. Asimismo, agradezco la lectura de la doctora Gabriela Zamorano de El Colegio de Michoacán a la primera versión del texto. Por supuesto, los errores y omisiones son mi absoluta responsabilidad.

---

* Programa Política de Drogas del CIDE, Región Centro.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 188-205
Recepción: 13 de agosto de 2019 • Aceptación: 10 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



SUSPENDED GAZES. THE PICTURES OF THE DISAPPEARED IN JALISCO

Abstract: The war on crime has brought, for the past 13 years, a spiral of violence that has left deep scars on Mexican society. Every day, mass media records the expressions of the failed security strategy, although they do it mostly to beautify and spectacularize it. In the middle of the coverage by the major news outlets, war victims have opted for other practices, particularly the families of the disappeared, who use the materiality of images to create search files that help others visualize the absence of their loved ones.

The present work will answer the question: what meanings does photography have in the context of the disappearance of people in the middle of the war on crime? To do so I will rely on the analysis and display of files gathered during my fieldwork in Guadalajara throughout 2018 and 2019. The text includes interviews and sketches that allow me to illustrate the relevance that photography has in the event of a disappearance in which the identity of who is missing, tried to be displayed to others through this image, plays a central role.

Key words: violence, disappearance, photography, identity.



Ilusración 1
Lo último que se sabe,
11 de junio de 2019
Fuente: fotografía propia.

Introducción

De pronto los hombres en el estrado miran hacia un mismo punto. El hombre al micrófono centra su vista en esa misma dirección. La señora Josefina ha dejado su asiento entre un público rigurosamente callado y

trajeado para ponerse de pie y sostener en alto la fotografía de su hija; mientras tanto, el funcionario prosigue su discurso sobre las crecientes cifras y la necesidad de capacitar al personal en los programas de atención relacionados con la desaparición de mujeres. Cuando él calla, ella grita: "¡Queremos justicia!". Algunos tibios aplausos, como palmadas en la espalda, surgen en el momento. Él guarda silencio. Baja la mirada. Tras esa ligera pausa, prosigue con su soliloquio. Ella permanece de pie, con la fotografía en alto. "Nuestro compromiso es con las víctimas y sus familias", arguye como cierre magistral. Los aplausos llueven. Ella sigue de pie con los brazos en alto. Él baja del estrado. El público se levanta. Al fondo han servido café y aperitivos. Un murmullo llena el salón.

El episodio que presencié de la protesta de Josefina aquella vez, en un recinto político del centro de Guadalajara, me llevó a cuestionarme sobre la centralidad de la imagen en mi proyecto etnográfico relacionado con la búsqueda de personas desaparecidas en Jalisco, particularmente en tres regiones (la zona centro, donde se localiza la capital, la Costa Sur y Altos Norte). Durante 2018 y parte de 2019 me concentré con particularidad en analizar la relación que con el Estado tejen las familias de quienes han desaparecido, así como sus estrategias para responder al silencio y a la falta de justicia por parte de la política estatal.

Así, al visitar las casas de las familias, acudir a marchas y sostener entrevistas, comencé a profundizar en la antropología visual con el ánimo de tener un acercamiento semiótico que me permitiera tejer un argumento sobre la constante presencia de imágenes en mi trabajo de campo situado en Jalisco, un estado que se convirtió en mi zona de estudio luego de haber vivido las expresiones civiles que reclamaban el regreso con vida de los 43 estudiantes de la Normal Raúl Isidro Burgos en el estado de Guerrero[2] y haber estado como voluntario en una organización no gubernamental dedicada al acompañamiento de familias en busca de sus desaparecidos en Guadalajara.

Al estar en la organización por seis meses, viví de cerca historias emanadas de las violencias de la guerra contra el crimen emprendida en 2007 por el entonces presidente Felipe Calderón, dentro de una estrategia de seguridad en la cual se desplegaron las fuerzas armadas y de seguridad

[2] Para conocer a fondo el suceso en cuestión, véase: http://revistaanfibia.com/ensayo/ayotzinapa-el-nombre-del-horror/

pública bajo la narrativa de combatir a grupos dedicados al narcotráfico; un plan que provocó fragmentaciones y reajustes criminales que mediante batallas públicas redefinieron el panorama de los cárteles a escala nacional, al pasar de cinco grandes redes criminales a principios de 2007 a diez para 2019 (CRS, 2019).

En aquella oficina de la organización, acondicionada en un vieja casona del centro de la ciudad, durante las juntas semanales de manera constante nos actualizábamos acerca de los números de la guerra en la entidad y escuchábamos las voces detrás de esas cifras, las cuales mostraban a Jalisco como uno de los epicentros de la violencia criminal. Para 2015 la entidad comenzaba a ser un foco en desapariciones en el ámbito nacional, con 2 029 casos reportados ante el gobierno, colocándose con ello en el cuarto lugar con más reportes en todo el país (Cepad, 2018). No obstante, la escalada de violencia ha continuado expandiéndose a niveles históricos en el territorio jalisciense; un dato enfático es el registro de 8 735 víctimas de desaparición para 2019: convirtiéndose con ello en el estado con más casos en todo México (López, 2020).

La violencia en Jalisco suele asociarse mayormente con el crecimiento exponencial del Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG). De una separación del Cártel de Sinaloa, se argumenta, nació Nueva Generación, red criminal que cobró prominencia entre 2013 y 2015 en la zona de Tierra Caliente (Michoacán), ante la caída de su principal adversario, Los Caballeros Templarios. El CJNG es calificado por el Congressional Research Service (2019) como la red criminal más prolífica y violenta de la actualidad. El grupo es responsable de distribuir por toda la ruta del Pacífico, hasta Estados Unidos y Canadá, cocaína y metanfetamina. El cártel tiene sus redes en 22 de 32 estados del país. Y los puertos marítimos se han convertido en las áreas de mayor interés para el cártel, debido a que ahí está la posibilidad de consolidar su cadena de dominio a través del suministro mundial de narcóticos. Los puertos de Manzanillo, Lázaro Cárdenas y Veracruz, en ese orden, son los que cuentan con fuerte presencia de Nueva Generación. Por último, cabe destacar que el cártel tiene uno de sus centros neurálgicos en la zona metropolitana de Guadalajara, donde se ha hecho patente la importancia del entrelazamiento de dos territorios para el poder del cártel: el espacio físico y el corpóreo (la población).



Presencias

"Mírala, ¿es bonita, no? Aunque le hizo falta maquillarse más; le voy a decir cuando la vea que se ponga rubor porque luego se ve muy pálida; salió a su papá". Berenice me muestra la fotografía de su hija, la que carga para todos lados dentro de su bolso. Cuando me pregunta sobre la belleza de Silvia, despega su mirada de la imagen para dirigirla hacía mí. Asiento con la cabeza, mientras Berenice continúa hablando sobre lo que hará al reencontrarse con su hija, la cual tiene poco más de cuatro años de haber desaparecido. La foto que lleva cada que sale de casa la utiliza como testimonio de la existencia de Silvia para visualizar ante los otros la búsqueda que atraviesa.

"Hay días en que no quiero ni salir. Tengo ratos buenos y malos, pero siempre está ella aquí presente: en mi corazón", dice Romina cuando estamos en la sala de su casa rodeados por las fotos familiares en que Carolina, su hija, aparece con una enorme sonrisa. De ojos cafés y cabello negro ondulado, nos mira desde su retrato colocado en el descanso de la escalera. Una imagen tomada el día que se graduó de la universidad. "Le pedí a mi esposo que la pusiera aquí para verla todos los días". Debido a la desaparición de Carolina, su retrato se configura en un artefacto que invoca lo ausente en tiempos de incertidumbre.

Un argumento que puede extrapolarse a este caso está en el análisis hecho por Moreno (2018) acerca de las fotos familiares de las víctimas del franquismo; el autor habla de la superficie de la imagen, aquella que se visualiza ante todos, pero hace un énfasis en las lecturas que le da cada espectador a partir de situarla en un contexto determinado de vivencias. En el caso de Romina, por ejemplo, presenciamos la evocación cotidiana que ella da sobre ese rostro colgado en la pared del hogar que sirve como la materialización de un afecto revestido por el desconsuelo de no saber dónde está "su niña", como le llama con cariño.

En *Cámara lúcida*, Barthes (1982) reflexiona respecto de la imagen y su relación con la muerte. La capacidad de una foto de almacenar a un sujeto. El impacto que puede causar el verla, porque por un momento resucita la persona plasmada en ella. Miradas encontradas entre la vida y la muerte, aunque Barthes arguye que dicha conexión no ocurre con todas las fotografías, sino con aquellas que, por sus particularidades, nos arropan de una mayor nostalgia. Escuchamos a la persona. La sentimos. Regresamos en el tiempo como él lo hace con la foto de su madre en el

invernadero, aquella que no muestra, porque indica, en esa experiencia de breve resurrección también surge un dolor que desea guardar para sí. En mi caso, existe una imagen que para mí representa cabalmente a mi madre. Al mirarla, la veo a ella tal como yo la siento, con esa sonrisa a medio camino y sus rizos alborotados por el viento. Antes de salir de casa para independizarme, robé de un álbum familiar esa foto que guardo en un libro en casa. Creo, como lo dice Barthes, que cuando muera mi mamá ésa será la imagen que me transportará en el tiempo: a sentirla, a encontrarnos con la mirada. Revivirla, aunque sea por un instante para abrazarla en mis pensamientos.

Pero en Romina y Berenice las imágenes de sus hijas cobran dimensiones que se desfasan del uso *post mortem*; en su caso, la foto cobra relevancia debido al dolor y al ruido en la vida causados por la desaparición. Es decir, las fotografías, a través de su materialidad, subsumen en pequeñas dosis la falta de un espacio para el duelo, así como el quiebre causado por no tener el cuerpo del ser amado que permita cerrar el ciclo de la vida. El ver a Carolina y a Silvia permite invocarlas. En la foto los familiares condensan los recuerdos, la esperanza, y se indexa el discurso sobre la injusticia; las fotografías captadas por el ritual mundano de tomar una imagen (Strassler, 2010) o un acontecimiento más extraordinario como el inmortalizar la graduación de Carolina, son a su vez testimonio de la existencia física de las personas hoy ausentes.

Ilustración 2
La mujer de los rizos alborotados.
Mi madre, s/f,
Fuente: fotografía propia.





Como veremos a continuación, las fotografías debido a la falta de justicia rompen con el ámbito de lo privado: salen de la pared, del álbum guardado en un cajón o en la memoria del celular, para introducirse al espacio público a manera de fichas con la intención de hacerse presentes en las calles como un signo que permita dar luz en el camino de saber dónde está la persona desaparecida. Así, fuera de las imágenes presentadas en los medios de comunicación audiovisual para narrar la guerra, la acción colectiva de las familias de los desaparecidos intenta crear públicos por medio de la red de espectadores que transitan por las calles de la ciudad.

Las fichas de la desaparición

Tan solo durante la primera mitad de 2019 encontré mientras caminaba por Guadalajara trece fichas de búsqueda, en las que me concentraré en estas páginas. En ellas, junto a la foto impresa de la persona desaparecida, se añaden datos de contacto, características de la persona, una breve narrativa de la última vez que se le vio con vida o una leyenda que apele al espectador: "Hijo, te estoy buscando. Regresa por favor" (Ilustración 9). En una metrópoli con desconocimiento sobre la cifra exacta de cuántos de sus habitantes han desaparecido en los últimos años, las fichas nos recuerdan lo complejo que se torna dimensionar el problema, aunque los activistas y algunos funcionarios estiman que son cerca de cuatro mil los casos. El gobernador Enrique Alfaro, durante la presentación de la Estrategia Integral de Atención a Víctimas en el Hospicio Cabañas en marzo de 2019, reconoció no saber con plenitud la cantidad exacta debido a la cifra negra existente en la entidad, la quinta con el mayor número de delitos no denunciados, de acuerdo con el Índice Global de Impunidad México 2018.

Entre la incertidumbre que siembra la desaparición y la ineficacia del aparato estatal para responder a las exigencias de justicia, las familias que se transforman en buscadoras hacen visibles de distintas formas las ausencias. Tal como se notifica en la agencia del Ministerio Público del suceso frente a las autoridades, las fichas que se colocan en bardas, postes y casetas telefónicas son la manera de notificar a la población del suceso, e incentivar así la presentación de cualquier dato que contribuya en la localización.

Las fichas también se hacen presentes en gran formato, a manera de instrumento de protesta, durante las marchas realizadas por aquellos que aguardan el regreso de sus seres cercanos. En carteles o pancartas que sostienen en las manos o se cuelgan del cuello se despliega una panorámica conmovedora, la cual se integra por decenas de fotos que fungen como pieza central dentro del repertorio simbólico-afectivo de movilizaciones que pretenden atraer las miradas de los otros. Las imágenes ampliadas, si bien difuminan los detalles, "impactan por el horror de imaginar la cantidad de personas simultáneamente desparecidas" (Johnson, 2018: 116). A través de su visualidad se trata de agitar la indignación social, así como exigir el actuar de las autoridades, que han desdeñado la masividad del fenómeno de la desaparición en México desde su incremento a raíz de la guerra contra el crimen (ilustraciones 3 y 4).

Ilustración 3
Los ausentes toman la calle.
Autor: Carlos Lebrato.
Recuperada de: Flickr.com.
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.0 Genérica (CC BY-NC-SA 2.0)]



Ilustración 4
Los ausentes toman la calle.
Autor: Carlos Lebrato.
Recuperada: Flickr.com.
Recuperada de: Flickr.com.
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.0 Genérica (CC BY-NC-SA 2.0)]





En países de América Latina se han escrito análisis sobre la imagen en contextos de violencia masiva, por ejemplo en el caso de las dictaduras del Cono Sur en el siglo xx. Obras de autores como Del Castillo (2017) o Da Silva (2011) nos presentan reflexiones respecto al uso de las fotografías de los desaparecidos para reclamar su regreso con vida. Los textos hacen hincapié en los múltiples caminos que toman dichas fotos a partir de su circulación debido a la reproductibilidad de las imágenes, característica que emerge como una de sus primordiales potencias para hacer frente al horror mediante el uso y la apropiación que de ellas hacen distintos sectores civiles (Del Castillo, 2017), tanto dentro como fuera de los territorios en que se vive la violencia.

Un rasgo en común en los trabajos realizados en el Cono Sur y otras latitudes tiene que ver con la apropiación y el uso de las fotos de identidad en la protestas así como en las fichas difundidas. Según Strassler (2010) desde su experiencia en Indonesia, se trata de la manera en que los objetos del Estado son apropiados y recontextualizados. En palabras de esa autora, "la historia de la fotografía de identidad está ligada con la expansión del Estado burocrático moderno y la difusión global de una ideología semiótica en que la foto sirve como evidencia tanto legal como científica" (Strassler, 2010: 129). Así, con esas fotos "tamaño infantil" que nos han tomado desde que entramos a la escuela, o cuando nos sentamos frente a un banquillo y un serio fotógrafo retrata nuestro rostro para quedar plasmado en la credencial de elector, se amasa un sistema de documentación que visualiza a la par que materializa a la población para ser clasificada, "administrada", en términos de Foucault (1977).

Las fichas que encontré en Guadalajara rompen, a excepción de dos de ellas, con la apropiación de la foto de identidad para notificar a la sociedad de la desaparición. La ficha en que se hace más patente su uso es en la ilustración 5, la cual cumple con los estándares apuntados en el párrafo anterior; pero quiero remarcar que la ficha fue elaborada por Alerta Amber, una herramienta institucional para localizar a niñas, niños y adolescentes. Nos encontramos entonces ante el Estado haciendo uso de las imágenes que han sido creadas bajo sus propios parámetros. El otro caso en que destaca una foto de identidad es en la ficha de Miguel (ilustración 6); en ella se le presenta en primer plano con actitud seria, rígida. En la foto contigua, tomada en un plano medio, sostiene una taza en la mano mientras sonríe. Porta una camisa llena de logotipos. El semblante sin duda cambia.

Ilustración 5
Juan Jesús, 7 de febrero de 2019, fotografía propia.



Ilustración 6
Miguel Salvador, 8 de febrero de 2019, fotografía propia.



Me interesa rescatar el contraste de la ficha de Miguel porque justo las imágenes que integran la serie que recabé son fichas cuyos protagonistas se muestran en ocasiones a color, sonrientes, con poses de cuerpo entero. Una instantánea de su vida cotidiana en la cual se fragmenta el sistema rígido de representación que Strassler (2010) detecta en las fotos de identidad. Desde luego, es innegable que los cambios tecnológicos en décadas recientes han abierto la posibilidad de apartar las imágenes de identidad creadas por las instituciones oficiales. Bajo la veta abierta por la imagen en formato digital resulta relevante entonces indagar en el trasfondo de la elección de fotografías específicas utilizadas por las familias de los desaparecidos. Como lo mencionó Azul en una de nuestras charlas, en realidad se trata del sentir a la persona en su totalidad: "la miro y es ella, esa es su sonrisa, así es, en serio que nunca la ves enojada. Es ella" (ilustración 7).

Cuando Azul dice "es ella", habla de ver en su totalidad a su hija en esa *selfie*. Algo hay captado sobre la superficie que le permite palpar la identidad que ella lee en Alondra. Como Barthes con la foto de su madre. Dirá Strassler que se trata de una gradación de aquello que el Estado ha establecido como la posibilidad de representar la identidad individual en los signos fotográficos (2010: 147). Concuerdo en parte con el postulado de la autora; no obstante, arguyo que las imágenes usadas por las familias para la creación de las fichas rompen en principio con la estandarización de los sujetos en aquellos retratos en blanco y negro asentados en las



Ilustración 7
Alondra, 28 de marzo de 2019,
fotografía propia.



Ilustración 8
Alexis, 25 de marzo de 2019,
fotografía propia.



credenciales. Los seres queridos son representados por medio de extractos visuales de su vida diaria: un momento capturado en que se refleja al desaparecido tal y como lo recuerdan. Con ello, además, se abre una posible veta para sentirnos los espectadores más identificados con fotografías que presentan un lado más humano frente a la clásica rigidez e impersonalidad de la foto de identidad creada bajo parámetros de uniformidad: mirada fija, no sonreír, sin accesorios u objetos, ninguna pose que deje rastro de la personalidad o un sentimiento.

"Quiero que lo vean como es, como yo lo conozco. Que lo mires y sepas reconocerlo", cuenta Amelia en una marcha cuando le pregunto por qué eligió esa foto para hacer la pancarta. Raúl aparece de pie con los brazos cruzados, recargado sobre su coche recién comprado. "Siempre le gustaba presumirlo", dice su madre. Un elemento compartido por varias de las fotografías en las fichas aquí presentadas es que tienen detrás una vida social. Son retratos que han estado en la familia por un tiempo, o bien, con más frecuencia, pueden ser imágenes circuladas en redes sociales. En la era de la digitalización las últimas fotos que existen del desaparecido en la red son recuperadas por ser una evidencia reciente de su aspecto, desglosado en las fichas con leyendas descriptivas del físico y otros rasgos particulares de la persona. Fichas, como veremos a continuación, que tratan de tomar la ciudad.



Ilustración 9
Miguel Ángel, 10 de mayo de 2019, fotografía propia.

Miradas suspendidas en el espacio público

Una mañana, al pasar por la explanada del Templo Expiatorio, vi la ficha de Ángel (ilustración 10). Por la premura de llegar a tiempo a mi destino no le tomé foto; pensé en hacerlo a mi regreso unas horas después. A eso de las cinco de la tarde pasé de nuevo por la explanada, pero Ángel ya no estaba. Sólo quedaban las marcas del papel arrancado de la superficie en el módulo de información turística en el que había sido colocado. Me reproché no haberme dado el tiempo para captar la imagen. Sin embargo, a la mañana siguiente estaba ahí. Alguien había pegado de nuevo la ficha en el mismo lugar; con el riesgo latente de que fuera arrancada otra vez.



Ilustración 10
Ángel de Jesús, 20 de febrero de 2019, fotografía propia.



Tras la experiencia con la ficha de Ángel, acudí a los sitios en que había encontrado las otras en días o semanas atrás. Mi sorpresa fue que en su mayoría ya no estaban. Habían sido eliminadas de un espacio público lleno de reglas no siempre escritas. El acto mismo de arrancarlas devela que el mobiliario, junto a las bardas, postes y casetas telefónicas, tiene dueños que reclaman su propiedad. Presencié cuando las casetas eran *limpiadas* por los sujetos contratados por las empresas telefónicas. En otros casos, sobre todo en los postes habían quedado casi cubiertas por volantes de todo tipo, como los que anuncian trabajos para jóvenes de entre 17 a 30 años sin experiencia y se les asegura "contratación inmediata". Una tardenoche observé a una empleada del Ayuntamiento tapatío recoger la basura de los botes a la par que arrancaba de los postes todo rastro de propaganda. "Son las órdenes, joven", respondió a mi pregunta del por qué quitaba una ficha.

"Son las órdenes" de un gobierno preocupado por mantener una buena imagen, especialmente en la zona del centro donde confluyen los turistas. Guadalajara, insertada en el ámbito de las ciudades-marca, procura ofrecer a su visitante un rostro que cumpla con el *marketing* creado para dar promoción a la metrópoli como una urbe de vanguardia, en la cual los desaparecidos y el ruido visual de sus fichas están de más. Por su parte, la recepción en la sociedad es variopinta. Vi desde la mujer que se quedó viendo una de ellas por un considerable lapso, hasta dos amigas que mientras esperaban poder cruzar una avenida hablaron sobre la chica de la foto en esa hoja pegada en la barda. Una de ellas mencionó que le daba miedo llegar a desaparecer. Perdí el hilo de la conversación, ya que tomamos direcciones opuestas. En ocasiones me senté en puntos cercanos para apreciar la reacción de las personas, pero las fichas pasaban generalmente inadvertidas entre la densa escenografía urbana. La recepción se lograba mejor cuando las repartían en las aceras a manera de volantes.

Una tarde acompañé a la madre de Susana en su entrega de volantes a las afueras de una estación del tren ligero. La primera reacción de algunos transeúntes fue evasiva, con un "no, gracias". Pero pronto se daban cuenta que no era propaganda. Nos aceptaban entonces los avisos sobre la desaparición. "Por favor llama en caso de saber algo. Necesitamos saber en dónde está". Una vez notificados, los peatones proseguían con su andar. "Siempre cargo con un puño para repartir en todos lados. Una no sabe en qué momento alguien pudiera darnos información; saber algo".

Al regresar a su casa, Gabriela me hizo entrega de un bloque de volantes para localizar a su hija, con el ánimo de que su circulación se extienda a otras áreas.

Así, las fotografías en tanto herramientas tecnológicas que componen las fichas se desprenden de un repertorio político, simbólico y afectivo que trata de notificarnos del horror, de la falta de justicia, junto a la poca difusión de los casos en los medios locales hegemónicos. Las fichas, expongo, son testimonios por sí mismas, pero silenciadas debido al destierro en el espacio público de las miradas suspendidas, que son arrancadas o cubiertas por todo tipo de propaganda que pretende atraer la atención del ciudadano-consumidor en medio del ajetreo de la urbe. Sin embargo, para contrarrestar las disputas en el espacio público e incrementar la difusión, se ha tomado otro espacio: el digital. En años recientes han proliferado páginas en Facebook y Twitter que comparten información sobre personas desaparecidas. Una de las más socorridas es La Alameda, creada en Oaxaca, pero que hoy se extiende a 25 perfiles en toda la República. El propósito es consolidar un movimiento de apoyo colaborativo que ayude a las familias en la visibilización frente a otros públicos.

Ilustración 11
Karla, 8 de marzo de 2019, fotografía propia.





Si alguien los ha visto, favor de llamar. Reflexión final

Según González Flores en su trabajo sobre las fotografías de los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, las imágenes son efectivas en el marco de la denuncia porque tienen la función de interrogar al espectador (2018: 499-500). Coincido con la autora, aunque añado, como ya lo he señalado, que la relevancia de la foto (con énfasis en la digital) como testimonio se funda en sustentarse en la vida cotidiana del ausente. Estos elementos presentes en el signo fotográfico guardan en la superficie miradas suspendidas que están ahí tratando de hacer contacto visual con quienes transitan por las calles de la ciudad. Concretar un proceso de identificación de los desaparecidos de la ciudad (Peirano, 2011). Verlos. Verse. Reflejarse como iguales: personas con historias y sueños. Su presencia en algún modo nos dice: "tú podrías ser el próximo". Pero como hemos visto, la conformación de públicos frente a los cuales denunciar y que, a su vez, éstos se vuelvan denunciantes, no es tarea sencilla. Hay indiferencia, en ocasiones asombro y miedo en el marco de las desapariciones ocurridas en la guerra contra el crimen, así como una ruda contienda por parte de las fichas para lograr atraer la atención de los transeúntes entre los objetos y sucesos que discurren en lo urbano.

Propongo que las fotografías que conforman las fichas colocadas en el llamado espacio público están atravesadas por una resignificación que postula otro lenguaje de la guerra, uno que humaniza las cifras difundidas por el Estado. Las fichas representan justo las huellas que deja la violencia de la guerra, y las imágenes elegidas por las familias pretenden mostrar ante el público a la persona de la manera más fiel posible, antes de que la estela de violencia tocara la puerta de su hogar.

Por último, las fichas son pruebas que dimensionan en fragmentos las violencias que atravesamos como nación. Las familias de los ausentes toman la imagen para darle una dimensión que guarda significados profundos, porque intenta confrontarnos como sociedad e interpelar al propio aparato de Estado que se erige, en teoría, sobre cimientos democráticos, cuestionados por esas miradas suspendidas. Las fichas de igual manera sientan la base, a pesar de ser arrancadas y justo por esa acción, para una memoria futura sobre una guerra contra el crimen que podrá no ser nombrada, pero persiste. Es el recordatorio del incremento del número de personas desaparecidas que el discurso oficial y otros grupos sociales

arrancan de sus narrativas. Documentar los procesos de búsqueda de las familias se vuelve así una tarea necesaria para dejar rastro de la agencia de las víctimas y no quedarnos en un futuro con una sola versión de nuestro pasado.

Ilustración 12
Víctor, 11 de junio de 2019, fotografía propia.



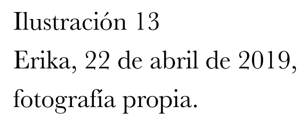


Ilustración 13
Erika, 22 de abril de 2019, fotografía propia.



Ilustración 14
Ángel, 23 de abril de 2019, fotografía propia.





Ilustración 15
Saulo, 24 de marzo de 2019, fotografía propia.

Ilustración 16
Sin nombre, 15 de julio de 2019, fotografía propia.





Bibliografía

Barthes, Roland (1982). *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Castillo, Alberto del (2017). *Fotografía y memoria. Conversaciones con Eduardo Longoni*. México: FCE / Instituto Mora.

Centro de Justicia para la Paz y el Desarrollo (Cepad) (2018). *Informe: proceso de creación e implementación de la Fiscalía Especializada en Personas Desaparecidas.* México: Cepad.

Congressional Research Service (2019). *Mexico: Organized Crime and Drug Trafficking Organizations*. Washington: CRS.

Da Silva, Ludmila (2011).“Re-velar el horror: fotografía, archivos y memoria frente a la desaparición de personas”, *Revista de Historia de la Universidad Centroamericana*, núm. 27, pp. 75-90.

Foucault, Michel (1977). *La historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.

González, Laura (2018). “What is Present, What is Visible: the Photo-Portraits of the 43 *Disappeared* Students of Ayotzinapa as Positive Social Agency”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 27, núm. 4, pp. 487-506. https://doi.org/10.1080/13569325.2018.1485557

Índice Global de Impunidad. México (2018). *La impunidad subnacional en México y sus dimensiones IGI-MEX 2018*. Puebla: Universidad de las Américas.

Johnson, Anne (2018). “La labor afectiva del duelo: ofrendas, pérdidas y desapariciones en Guerrero”, *Investigación Teatral. Revista de artes escénicas y performatividad*, vol. 9, núm. 13, pp. 105-122. https://doi.org/10.25009/it.v9i13.2557

López, Denisse (2020, 21 de enero). “Jalisco, el hoyo negro de México: es el estado con más desaparecidos”, en *Infobae*. Recuperado de: https://www.infobae.com/america/mexico/2020/01/21/jalisco-el-hoyo-negro-de-mexico-es-el-estado-con-mas-desaparecidos/, consultado el 1º de julio de 2020.

Moreno, Jorge (2018). *El duelo revelado. La vida social de las fotografías familiares de las víctimas del franquismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Peirano, Mariza (2011). “Your ID, please? The Henry Gates vs. James Crowley Event from an Anthropological Perspective”, *Vibrant*, vol. 8, núm. 2, pp. 39-67. https://doi.org/10.1590/S1809-43412011000200003

Strassler, Karen (2010). *Refracted Visions: Popular Photography and National Modernity in Java*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822391548

Isaac Vargas es *research fellow* del Programa de Política de Drogas del CIDE Región Centro, donde desarrolla una investigación sobre desaparición forzada y militarización. Es maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán; su tesis aborda la búsqueda de personas desaparecidas en Jalisco. Sus intereses académicos parten de la antropología de las violencias y del Estado. Anteriormente fue auxiliar de investigación en El Colegio de Jalisco y parte del equipo de investigadores del Centro de Atención al Migrante - FM4 Paso Libre.



TRANSITANDO POR LA FRONTERA HISPANO-MARROQUÍ: UN RECORRIDO HISTÓRICO VISUAL. EXPERIENCIAS DE CAMPO EN UN ENTORNO FRONTERIZO

TRAVELLING THE SPANISH-MOROCCAN BORDER: A HISTORICAL AND VISUAL TOUR. FIELD EXPERIENCES IN A BORDER LANDSCAPE

María Isolda Perelló Carrascosa*

Liga del ensayo fotográfico:
https://encartesantropologicos.mx/ensayos-fotograficos/perello-isolda-sergio-torres-frontera-ceuta-melilla/



Resumen: A través de este ensayo fotográfico se pretende mostrar algunos resultados de la investigación sobre el terreno llevada a cabo dentro del marco de una tesis doctoral, durante los meses de julio a septiembre de 2014 en Ceuta, además de Melilla y localidades cercanas a la frontera hispano-marroquí. Como se verá, los enclaves marítimos de Ceuta y Melilla han ocupado otrora una posición geoestratégica esencial en el Mediterráneo. Actualmente, su función de fronteras externas de Europa en el continente africano se ha reforzado mediante la securitización de la región fronteriza para contener las amenazas relacionadas con las actividades criminales y la migración transmediterránea "no deseada", aunque ha acabado afectando también al comercio "atípico" o contrabando con Marruecos.

Palabras claves: *securitización*, fronteras, migración irregular, militarización, porteadoras.

* Universidad de Valencia.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 206-220
Recepción: 18 de mayo de 2020 • Aceptación: 31 de julio de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



TRAVELLING THE SPANISH-MOROCCAN BORDER: A HISTORICAL AND VISUAL TOUR. FIELD EXPERIENCES IN A BORDER LANDSCAPE

Abstract: This photographic essay intends to show some of the results of the ground research carried out within the context of a doctoral dissertation, during the months of July through September of 2014 in Ceuta, as well as Melilla and locations near the Spanish-Moroccan border. As the text shows, the maritime enclaves of Ceuta and Melilla have once had a crucial geostrategic position in the Mediterranean. Currently, its purpose as an external European border in the African continent has been reinforced with the securitization of the border region to contain the threats related to criminal activities and "undesired" trans-Mediterranean migration, although it has also ended up affecting "atypical" trade or trafficking with Morocco.

Keywords: securitization, borders, irregular migration, militarization, carriers.

LA SECURITIZACIÓN DE LA FRONTERA HISPANO-MARROQUÍ

Desde sus principios, los Estados han necesitado delimitar su espacio mediante fronteras para la vigilancia y el ejercicio de la potestad sobre sus dominios. Originalmente los límites fronterizos de las antiguas civilizaciones contenían una gran carga simbólica, debido al carácter que tenían en su papel de definición de la colectividad (Cairo, 2001: 36; Plaza, 2010), pero con el transcurso del tiempo fueron evolucionando hasta convertirse en un elemento militar de transcendental importancia, al ser utilizados para señalar la zona de posible contacto con un ejército enemigo y con el propósito de disuadir ataques de pueblos invasores (Díez-Torre, 2016).

Dicha función se perpetuaría durante la época medieval, ya que los amurallamientos y fortalezas continuaron representando un elemento de seguridad y refugio frente a los asedios del exterior y los enfrentamientos armados, y reforzaban la identidad colectiva de las poblaciones en su interior (Brown, 2015; Rodríguez Ortiz, 2015). Precisamente en su acepción mediterránea, la frontera se consideraba confín de la tierra y separaba a los cristianos de los infieles. Este concepto castellano-portugués que regía en el siglo XV sirvió para justificar la presencia de posiciones europeas en el Norte de África cuyo fin era poner freno a la presión magrebí (Jover, 1963: 207, citado por Vilar, 2003), de manera que cuando las ciudades de Ceuta y Melilla se anexaron a la Corona de Castilla, se convirtieron en las fronteras avanzadas en tierra del Islam (Aziza, 2011).



Sin embargo, para el derecho musulmán la frontera constituía el límite que señalaba ese espacio intermedio de uso común, determinado de forma natural por un río, cordillera o accidente geográfico, y no por una demarcación territorial abstracta. Fue éste un aspecto que daría lugar a continuas hostilidades y disputas por el dominio de esa región africana, que impidieron la extensión de los límites fronterizos más allá de ellos durante largo tiempo (Vilar y Vilar, 2002). A raíz de tal situación se firmaran varios tratados entre España y Marruecos, a través de los cuales se iba modificando la línea que separaba a ambos países, hasta que estalló la Guerra de África (1859-1860). Con el Tratado de Tetuán de 1860 se daría término al conflicto y se conformó el perímetro fronterizo que ha pervivido durante el protectorado y hasta la actualidad, pese a que, tras el proceso de independencia, Marruecos ha reivindicado de manera sistemática sus fronteras históricas y naturales (Gómez-Barceló, 2009).

Durante la etapa del protectorado, Marruecos representó para España el último reducto colonial que le permitía mostrar al mundo su imagen de potencia, de tal modo que en el imaginario de la época, estas "avanzadillas de la civilización" (Franke, Weizman y Geisler, 2003, citados por Johnson y Jones, 2018: 60) cumplieron la función de poner en orden la barbarie cercana. Sin embargo, tras el proceso de descolonización, las relaciones bilaterales entre España y Marruecos en torno al territorio fronterizo de esta franja del Mediterráneo occidental oscilaron entre el desencuentro, con numerosos contenciosos territoriales, y el acercamiento, impulsado especialmente por su relación de interdependencia económica (Velasco de Castro, 2014: 184). A causa ello han debido suscribir diversos tratados, memorandos, convenios y acuerdos con el fin de favorecer los intereses económicos del área geográfica que comparten, además de modernizar sus pasos fronterizos y fortalecer la seguridad de la zona. Es éste un aspecto que ha acabado también afectando al comercio transfronterizo que se desarrolla en el corredor Melilla-Nador y el de Ceuta-Tetuán.

Por otro lado, después de la adhesión de España al Acuerdo de Schengen en junio de 1991, se reforzó su posición integracionista gracias a la implantación de la política de visados y de cierre de fronteras, lo que dio inicio al proceso de impermeabilización de los pasos terrestres mediante la elevación y el reforzamiento de las barreras con alambradas y otros dispositivos disuasivos (Rodier, 2013; Ferrer Gallardo, 2018). Dichas medidas empujaron a las personas migrantes originarias del Magreb a cruzar las

aguas del estrecho de Gibraltar en pateras; a ellas seguirían las procedentes del África Subsahariana. La consecuencia inmediata fue el reforzamiento del control de entradas irregulares por las costas (De Haas, 19 de marzo de 2014). No obstante, al mismo tiempo se favoreció de manera selectiva el libre tránsito de mercancías y de algunos ciudadanos marroquíes procedentes de las ciudades de Tetuán y Nador, con las que Ceuta y Melilla mantenían (y mantienen) vínculos comerciales de especial relevancia, lo que originaría nuevos patrones de movilidad circular de la población limítrofe (Ribas-Mateos, 2005: 236). Además, la ausencia de aduana internacional ha dado paso a la presencia de una gran economía sumergida sustentada gracias al intercambio de bienes entre las zonas fronterizas de ambos países (Velasco de Castro, 2014: 2). Por ello, tanto en Ceuta como en Melilla han existido hasta el cierre de fronteras desplazamientos diarios y pendulares de trabajadores transfronterizos, vendedores ambulantes y "porteadores/as" que trabajan en el "comercio atípico" o contrabando.

Con el proceso de globalización, la noción de frontera se ha ido asociando progresivamente a un discurso securitario donde la prioridad de los Estados-nación es regular los flujos comerciales entre países y de los "sujetos-objetos que los transitan" (Mendiola, 2012: 448). Es decir, la porosidad y falta de rigidez para el tránsito de mercancías han ido acompañadas de barreras físicas y administrativas a la libre movilidad para las personas no deseadas (Heyman, 2011), lo que hace de la frontera un "puente o muro en función de la capacidad que los individuos tengan para desplazarse a través de ella" (Lacoste, 1993; Crosswell, 2006, citados por Ananou y Jiménez, 2016: 171). Asimismo, la preocupación creciente por la seguridad ha elevado al rango de emergencia la movilidad humana, asociando a aquellas personas que provienen de más allá de las fronteras occidentales con focos del crimen organizado y del terrorismo internacional.

De tal suerte, la ubicación de Ceuta y Melilla como fronteras exteriores de la UE y la posición de Marruecos de socio privilegiado que le confiere a partir de 2008 un "estatuto avanzado" (Rodier, 2013: 93) dentro del espacio europeo las han convertido en un punto geoestratégico esencial para luchar contra la amenaza terrorista, la delincuencia transnacional organizada en torno al tráfico de drogas y la trata de personas. Pero también contra la migración irregular que procede del continente africano, que es uno de los temas que más controversias ha generado entre Marruecos y España (Hernando de Larramendi y Bravo, 2005: 207). No

hay que olvidar que Marruecos, tradicionalmente emisora de emigrantes, ha pasado a ser nación de destino y tránsito de personas procedentes del África occidental y central que ponen rumbo a Europa (Khachani, 2006). Asimismo, después de los atentados del 11-S la inmigración ilegal masiva fue considerada como nuevo riesgo emergente, por lo que la prioridad de la clase política fue el diseño de una estrategia de acción exterior europea mediante la cual el control migratorio y fronterizo se externalizó involucrando a terceros países. Consecuentemente, Marruecos comenzó a recibir financiación por parte de la UE para deslocalizar y desplazar a un buen precio el ejercicio del control migratorio fuera del ámbito europeo (Rodier, 2013: 94).

Igualmente, según lo pactado por la UE en Tampere (1999), Laeken (2001) y Sevilla (2002), se amplió el control de entradas por la vía marítima mediante la activación del Sistema Integrado de Vigilancia Exterior (SIVE), que incorporó radares de tecnología militar para la intercepción a larga distancia de embarcaciones en aguas del estrecho de Gibraltar, el litoral andaluz y el archipiélago canario. Más tarde recibiría el apoyo de la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (FRONTEX), un organismo cuasimilitar para la vigilancia aérea, marítima y terrestre de las fronteras, cuya efectividad motivó que las rutas migratorias irregulares se desviaran hacia las fronteras terrestres (De Haas, 19 de marzo de 2014). Desde entonces, las personas migrantes y refugiadas en tránsito que se concentran en los bosques cercanos permanecen varadas y expuestas a los peligros de la naturaleza o a la brutalidad de las autoridades marroquíes, como sucede también en los asentamientos urbanos. Pero si logran acceder a las ciudades de Ceuta y Melilla, son bloqueadas y se da lugar a casos reiterados de saturación en los centros gubernamentales donde se presta la primera acogida, especialmente cuando ha habido un pico de entradas.

El enfoque metodológico

Como subraya Whyte (2006) "la arquitectura es un texto que se puede leer" (Whyte, 2006: 154). Es decir, las estructuras de los muros, vallas y fortificaciones de los entes soberanos pueden entenderse igualmente, por analogía con el lenguaje, como un código capaz de comunicar cuáles son las intenciones de sus gobernantes. Para entender cómo estas complejas infraestructuras securitarias se habían integrado en el paisaje de las ciudades fronterizas de Ceuta y Melilla (Braudel, 1993; Brown, 2015), se re-

lacionó la historia con el trabajo etnográfico. Por un lado, la óptica histórica constituye una herramienta clave para comprender los contextos y los cambios políticos que afectan a los sistemas que existen para ejercer el control fronterizo dentro de un marco temporal y espacial concreto (Mora, 2013: 24).

Por otro lado, el recurso a las metodologías etnográficas posibilita que se centre la mirada investigadora en los individuos (Durand, 2012: 59) que se ven afectados por la lógica securitaria. Consecuentemente, en el diseño de la estrategia metódica de recolección de información (Mora, 2013: 32-33) se siguió un enfoque cualitativo, dado que su flexibilidad y adaptabilidad podría dar a la acción investigadora un grado mayor de creatividad (González Gil, 2008: 5). Las herramientas seleccionadas fueron la observación directa no estructurada, las entrevistas en profundidad y la etnografía visual basada en el uso de la fotografía.

Para el desarrollo de la investigación se emplearon todos los medios materiales que estuvieron a nuestro alcance (Hernández Sampieri, *et al*., 2006: 25), entre los que se incluyó una cámara fotográfica, una grabadora y un diario. Como paso previo, se realizó una inmersión inicial en el campo, con el objetivo de alcanzar cierta sensibilización con el entorno y para tratar de identificar a los informantes claves. Esta actividad estuvo basada en la contemplación de los fenómenos, acciones, procesos y situaciones en su marco natural, manteniendo una visión holística. La técnica de recogida de datos fue abierta (Folgueiras, 2009), se tomaron notas de campo y se incluyó también un anecdotario.

En cuanto a las fotografías, se utilizaron de respaldo para ayudar a comprender los fenómenos sociales observados y su contexto mediante la toma de imágenes (Salazar-Peralta, 1997). Además, se consideró que podrían constituir una herramienta extraordinaria como técnica de recogida de datos (Collier Jr., 2006; Arango y Pérez, 2008: 131; González Gil, 2008: 5-6), puesto que, aunque la actividad fotográfica es propia del ámbito artístico, abre nuevas posibilidades investigativas que sirven al objetivo de la interdisciplinariedad, extendiendo con ello nuestra percepción (Collier y Collier, 1986: 5; Pink, 2009: 2-3). Según Arango y Pérez (2008: 132), la etnografía visual hace que la observación posea un enfoque distinto, ya que es una forma de representar e interpretar la realidad que conduce a "un acercamiento multisensorial a los contextos, sujetos y objetos" que son examinados (Arango y Pérez, 2008: 133). Más aún, las propias fotografías

pueden servir como cuaderno de notas (Orobitg, 2014: 4). Según Collier y Collier (1986: 16-19), las imágenes capturadas con una cámara fotográfica cumplen una función ilustrativa, luego no solo ayudan a preservar las primeras impresiones vividas en el campo, sino que además aceleran el proceso de comprensión de la realidad social objeto de estudio cuando aún se tiene un conocimiento limitado sobre ella.

A fin de cuentas, esas imágenes tienen un alto poder descriptivo (Salazar-Peralta, 1997) y pueden adquirir varios significados dependiendo del contexto en el que sean vistas, o de las personas que las estén mirando (Arango y Pérez, 2008: 132; Pink, 2009: 67-68; Vila, 2012: 286). A esto se suma el hecho de que el fotógrafo no solo es capaz de mostrar con su encuadre aquello sobre lo que ha fijado su atención y que escapa al ojo cotidiano, sino que es posible que capte otras imágenes cuya inclusión no había sido prevista (Piette, 1996: 150, citada por Orobitg, 2014: 4). Por este motivo, tal y como destacan Freixa, Redondo Arolas y Córdova (2016: 4), el fotógrafo ejerce un papel en su puesto de observador que le distingue del resto de las personas.



Mapa 1

Ciudades donde se realizó trabajo de campo para el proyecto de tesis doctoral: Ceuta, Tetuán, Tánger, Larache, Melilla y Nador. Sur de España con plazas de soberanía. (2007). Polish Wikipedia: http://goo.gl/4c80sM y elaboración propia.

Este ensayo fotográfico forma parte de un proyecto de tesis doctoral con perspectiva comparada en el ámbito de las migraciones internacionales, el cual fue comenzado en la ciudad fronteriza de Tijuana durante una estancia académica en El Colef. A fin de reproducir la misma metodología, el trabajo de campo se realizó durante los meses de julio a septiembre de 2014 en puntos clave de la frontera hispano-marroquí, en ejecución del proyecto financiado por el Instituto de Estudios Ceutíes (Convocatoria de Ayudas a la Investigación, 2013). No obstante, hubo de realizarse una campaña de micromecenazgo o *crowdfunding* en la plataforma LÁNZANOS (Proyecto de Investigación Social sobre Fronteras) para la obtención de más fondos, lo que lo convirtió en un proyecto colaborativo, en el que se informaba a las/os mecenas de la marcha de la actividad a través del Blog "Investigar en tiempos extraños". La mayor parte de las fotografías fueron tomadas por el compañero que me dio apoyo también en Tijuana, que es Sergio Torres Gallardo (salvo en las ocasiones en las que no fue autorizado a acompañarme), quien aportó de esta manera una visión más artística, aunque su papel profesional como fotógrafo estuvo supeditado siempre "a los objetivos del estudio y las necesidades de los datos" (Llop i Bayo, 1987: 129). Además, y siguiendo a Del Valle (2001), las imágenes han sido debidamente documentadas, contextualizándolas e indicando quiénes o qué fueron fotografiados y qué es lo que se quería reflejar, mediante un texto explicativo al pie de la fotografía. Finalmente, con el material fotográfico que fue seleccionado como recompensas a las aportaciones dinerarias, se celebraron varias exposiciones en centros universitarios, entidades culturales y asociativas tanto en España como en México.

Sobre el ensayo: experiencias de campo en un entorno fronterizo

A través de este ensayo fotográfico pretendemos transmitir las primeras impresiones que tuvimos al llegar a la frontera hispano-marroquí en una época del año que marcó nuestra estancia en las primeras semanas, que es la temporada del Ramadán, la cual dio comienzo el 29 de junio y finalizó el 28 de julio. Por su condición de frontera exterior de la Unión Europea y del Territorio Schengen, durante esas fechas existe en Ceuta un gran tránsito de vehículos y personas que atraviesan sus puertos de entrada terrestres. A esta movilidad se le suma la producida por la llegada de los ferris y por la Operación Paso del Estrecho (OPE), desarrollada desde mediados

de los ochenta en la época estival, para facilitar el regreso a sus países de origen de gran número de trabajadores magrebíes residentes en Europa, y que ha implicado una gran transformación en las líneas que cubren el estrecho de Gibraltar (Sempere, 2011: 464). Precisamente en ese año llegaron a atravesar la frontera más de 2 864 211 pasajeros y 655 498 vehículos (Dirección General de Protección Civil y Emergencias, sin fecha).

Pero esta movilidad diaria también está protagonizada por personas que se dedican a la actividad transnacional del "porteo". Ésta se ha venido desarrollado en el Polígono del Tarajal hasta que fue prohibida en octubre de 2019 (Europa Press, 2019), abasteciendo a la provincia de Tetuán mediante el cruce diario o regular de mercancías y productos que son más caros o inexistentes en Marruecos, para su posterior venta al por menor por un valor de 500 millones de euros al año (Rodríguez y Cáliz, 2015).

Además, al igual que sucede en Melilla, gran parte de la población musulmana de Ceuta es de origen marroquí, la cual está concentrada en los barrios periféricos de Benzú, Hadú y del Príncipe Alfonso (una barriada segregada del centro de la ciudad donde hay una enorme bolsa de pobreza). Durante el Ramadán, los musulmanes desayunan y rezan antes del alba, y cuando cae la noche se reúnen con sus familias para romper el ayuno, por lo que el continuo sonido de los almuecines llamando al rezo y la algarabía nocturna te van envolviendo dondequiera que vayas. Sin embargo, y en contraste con este ambiente festivo, pronto nos topamos con una triste realidad: la de los refugiados sirios que se encontraban acampados a modo de protesta en la plaza de los Reyes, justo a dos calles del lugar en el que alquilamos nuestra nueva vivienda. En esa plaza, ubicada junto a la Delegación de Gobierno, estaban instalados con sus tiendas desde el 5 de mayo de 2014 casi un centenar de personas, entre ellas familias con menores de edad y cuatro jóvenes kurdos sin hijos, a la espera de que fueran resueltos sus expedientes para entrar en la península en condición de refugiados, ya que habían decidido abandonar el Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes (en adelante CETI), al no estar habilitado para alojar familias.

Efectivamente, al quedar Ceuta y Melilla fuera del espacio Schengen, los solicitantes de asilo no son trasladados al territorio de la España peninsular hasta que obtengan este derecho, de modo que cuando sus solicitudes son admitidas carecen de libertad de circulación y tampoco pueden acceder a un trabajo, por lo que muchos acaban retirándolas. Si bien el

Gobierno español cedió a las presiones y aceleró de manera extraordinaria los expedientes y los traslados de los refugiados sirios en ambas ciudades autónomas, no fue así con los refugiados subsaharianos, quienes tienden a ocupar el último escalafón dentro de los sistemas de protección humanitaria (Schindel, 2017).

Tras este impacto inicial, decidimos seguir recorriendo la ciudad, al tiempo que tratábamos de conocer algo más de la historia de este lugar en el que hasta principios de siglo los marroquíes podían entrar en las plazas militares cuando sonaba el cañón de la mañana, debiendo abandonarlas con el cañón de la tarde. Pudimos comprobar que parte de los ceutíes no vivía la situación de la valla como propia, al igual que sucedía con el trabajo esclavo de las porteadoras o con el abandono que existía en la barriada del Príncipe, cuya población musulmana ha sido relacionada de manera explícita con el fundamentalismo islámico (Rodríguez, 2014).

Así que se ha logrado crear un espacio seguro y alejado de la periferia, donde la gente habita en un mundo aislado de los problemas sociales que los atenazan, esto es, del trasiego de mercancías, de los negocios que operan en la barriada asociados al tráfico de drogas y de personas, o de la radicalización de los jóvenes musulmanes que son vinculados con el terrorismo yihadista. Aunque también de la realidad que se vive alrededor de la valla fronteriza, en la que las vulneraciones de los derechos humanos de las personas migrantes son una constante.

Concluyendo, con el objeto de recoger todas estas cuestiones este ensayo está estructurado en cuatro series fotográficas. En la primera de ellas se hace un breve recorrido por el pasado histórico de las ciudades autónomas a través de sus murallas y fortificaciones, para pasar a mostrar en la segunda parte cómo la securitización del control migratorio y la militarización de las vallas ha afectado a la vida de las personas migrantes y refugiadas que tratan de atravesar las fronteras de manera irregular. A continuación se incluyen algunas de las imágenes que fueron captadas durante el Ramadán en Ceuta y Larache. Finalmente, el ensayo se cierra con las actividades de "porteo" que se han venido desarrollando en los pasos fronterizos hasta su reciente clausura.





Bibliografía

Ananou, Ouasim y Francisco Jiménez (2016). "La movilidad transfronteriza: el caso de Melilla-Nador", *Revista de Humanidades*, núm. 28, pp. 169-196. https://doi.org/10.5944/rdh.28.2016.16498

Arango, Germán y Camilo Pérez (2008). "Atrapar lo invisible. Etnografía audiovisual y ficción", *Anagramas*, vol. 6, núm. 12, pp. 129-140. Recuperado de https://bit.ly/2EfWWK6 , consultado el 15 de julio de 2020.

Aziza, Mimoun (2011). "Une frontière européenne en terre marocaine. Analyse des relations transfrontalières entre Nador et Melilla", en Natalia Ribas Mateos (ed.), *El Río Bravo mediterráneo: las regiones fronterizas en la época de la globalización*, pp. 307-321. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Braudel, Fernand (1993). "Una prueba esencial: la frontera", en Fernand Braudel (ed.), *La identidad de Francia. El espacio y la historia.* Barcelona: Edisa.

Brown, Wendy (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive.* Barcelona: Herder. https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k3g2

Cairo, Heriberto (2001). "Territorialidad y fronteras del Estado-nación: las condiciones de la política en un mundo fragmentado", *Política y Sociedad*, núm. 36, pp. 29-38. Recuperado de http://cort.as/-Ru2S, consultado el 15 de julio de 2020.

Collier Jr., John (2006). "Antropología Visual. La fotografía como método de investigación", en J. Naranjo (ed.), *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, pp. 177-181. Recuperado de http://www.gbv.de/dms/sub-hamburg/520140559.pdf, consultado el 15 de julio de 2020.

Collier, John y Malcolm Collier (1986*). Visual Anthropology: Photography as a Research Method.* Albuquerque: New Mexico Press.

De Haas, Hein (2014, 19 de marzo). "Morocco: Setting the Stage for Becoming a Migration Transition Country?", *Migration Policy Institute*. Recuperado de http://goo.gl/VYXfJ9, consultado el 15 de julio de 2020.

Díez-Torre, Alejandro (2016). "Fronteras y conceptos fronterizos (desde la Historia)", *Archivo de la Frontera,* núm. 1, pp. 1-43. Recuperado de https://goo.gl/GsstMc, consultado el 15 de julio de 2020.

Dirección General de Protección Civil y Emergencias (sin fecha). *Operación Paso del Estrecho.* Recuperado de https://goo.gl/ggmfbK, consultado el 15 de julio de 2020.

Durand, Jorge (2012). "El oficio de investigar", en María Ariza y Laura Velasco (coord.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM / El Colegio de la Frontera Norte, pp. 47-75.

Europa Press (2019, 9 de octubre) "España suspende indefinidamente el porteo peatonal de mercancías hacia Marruecos desde Ceuta", *Europa Press.* Recuperado de https://bit.ly/362v4H3, consultado el 15 de julio de 2020.

Ferrer Gallardo, Xavier y Lorenzo Gabrielli (2018). "Excepcionalidad y extralimitación en las fronteras de Ceuta y Melilla", en Xavier Ferrer Gallardo y Lorenzo Gabrielli (ed.), *Estados de excepción en la excepción del Estado. Ceuta y Melilla.* Barcelona: Icaria Más Madera, pp. 11-22.

Folgueiras, Pilar (2009). "Métodos y técnicas de recogida y análisis de información cualitativa". Barcelona: Universidad de Barcelona. Recuperado de https://bit.ly/2ATrFMe, consultado el 2 de enero de 2013.

Freixa, Pere, Mar Redondo-Arolas y Jorge Córdova (2016). *Retrato ciudadano: una metodología para promover la visibilidad, la identidad y el debate desde la práctica fotográfica colectiva.* Conferencia presentada en el Congreso Iberoamericano de Comunicación. Comunicación, Cultura y Cooperación. Madrid: Asociación Española de la Investigación en Comunicación, pp. 3-21. Recuperado de https://bit.ly/2GOnMNa , consultado el 15 de julio de 2020.

Gómez-Barceló, José Luis (2009). "El siglo XIX", en (VVAA) *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*, vol. 2, pp. 118-209.

González Gil, Teresa (2008). "El papel de la fotografía en la investigación cualitativa", *El ser enfermero*, vol. 1, núm. 4, pp. 5-10. Recuperado de https://bit.ly/2CD82by, consultado el 15 de julio de 2020.

Hernández Sampieri, Roberto, Carlos Fernández Collado y Pilar Baptista (2006). *Metodología de la investigación.* México: Mc Graw Hill.

Hernando de Larramendi, Miguel y Fernando Bravo (2005). "El lugar de la lucha contra la inmigración clandestina de origen subsaharia-



no en las relaciones España-Marruecos (2000-2005)", *Documentación Social,* núm. 137, pp. 207-226. Recuperado de https://goo.gl/AxUroy, consultado el 15 de julio de 2020.

Heyman, Josiah (2011). "Cuatro temas en los estudios de la frontera contemporánea", en Natalia Ribas Mateos (ed.), *El Río Bravo mediterráneo: las regiones fronterizas en la época de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, pp. 81-97.

Johnson, Corey y Reece Jones (2018). "III. Bipolítica y geopolítica de la fronterización en Melilla", en Xavier Ferrer Gallardo y Lorenzo Gabrielli (ed.), *Estados de excepción en la excepción del Estado. Ceuta y Melilla*. Barcelona: Icaria Más Madera, pp. 49-71.

Khachani, Mohamed (2006). "La emigración subsahariana: Marruecos como espacio de tránsito", *Fundación cidob*. Recuperado de http://cort.as/-RvJ1, consultado el 15 de julio de 2020.

Llop i Bayo, Francesc (1987). "Recogida y verificación audiovisual de materiales etnográficos", *Revista de Folklore*, núm. 76, pp. 129-136. Recuperado de http://cort.as/-RuM0, consultado el 15 de julio de 2020.

Mendiola, Ignacio (2012). "Regímenes de movilidad y domesticación del espacio", *Política y Sociedad*, vol. 49, núm. 3, pp. 433-452. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2012.v49.n3.38549

Mora, David (2013). "Metodología para la investigación de las migraciones", *Integra Educativa*, vol. 6, núm 1, pp. 13-42. Recuperado de https://bit.ly/3bBsmJy, consultado el 15 de julio de 2020.

Orobitg, Gemma (2014). "La fotografía en el trabajo de campo: palabra e imagen en la investigación etnográfica", *Quaderns E de l'Ica,* núm. 19, vol. 1, pp. 3-20. Recuperado de https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/280235, consultado el 15 de julio de 2020.

Pink, Sarah (2009). *Doing Visual Ethnography.* Londres: Sage. https://doi.org/10.4135/9781446249383

Plaza, Marta (2010). "Culto a los caminos, límites y fronteras: dioses protectores", *Revista de Folklore*, vol. 2, núm. 344, pp. 39-43. Madrid: Obra Social Caja España. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra/revista-de-folklore-152/, consultado el 15 de julio de 2020.

Ribas Mateos, Natalia (2005). *The Mediterranean in the Age of Globalisation. Migration, Welfare and Borders*. New Brunswick: Transaction.

Rodier, Claire (2013). *El negocio de la xenofobia. ¿Para qué sirven los controles migratorios?* Madrid: Clave Intelectual.

Rodríguez, Jesús y Alfredo Cáliz (2015). "En la Frontera Sur", *El País Semanal*. Recuperado de https://elpais.com/especiales/2015/desafio-estrecho/relato.html, consultado el 15 de julio de 2020.

Rodríguez, Jesús (2014, 26 de octubre). "El corazón del Príncipe", en *El País*. Reportaje de *El País Semanal*. Recuperado de https://bit.ly/3bECa5I, consultado el 15 de julio de 2020.

Rodríguez Ortiz, Roxana (2015, 22 de febrero). "¿Qué es la frontera? Conceptualización actual de la frontera", *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas. Estudios Fronterizos*, pp. 15-37. Recuperado de https://goo.gl/3aXUVB, consultado el 15 de julio de 2020.

Salazar Peralta, Ana Mª (coord.) (1997). *Antropología visual.* México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Sempere Souvannavong, Juan David (2011). "La *Operación Paso del Estrecho* entre España y el Magreb", en Natalia Ribas Mateos (ed.), *El río Bravo mediterráneo: Las regiones fronterizas en la época de la globalización*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 449-46.

Schindel, Estela (2017). "Migrantes y refugiados en las fronteras de Europa. Cualificación por el sufrimiento, nuda vida y agencias paradójicas", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 59, pp. 17-29. https://doi.org/10.7440/res59.2017.02

Valle, Félix del (2001). *El Análisis documental de la fotografía*. Madrid: UCM.

Velasco de Castro, Rocío (2014). "Las relaciones hispano-marroquíes: fronteras geográficas e ideológicas y su ambivalente papel en la Historia", en Almudena Delgado Larios (coord.), *Conflictos y cicatrices: fronteras y migraciones en el mundo hispánico.* Madrid: Dykinson, pp. 183-204.

Vilar, Juan (2003). "La frontera de Ceuta con Marruecos: orígenes y conformación actual", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, pp. 273-287. Recuperado de http://goo.gl/Yg1OFO, consultado el 15 de julio de 2020.

Vilar, Juan y Mª José Vilar (2002). *Límites, fortificaciones y evolución urbana de Ceuta (siglos XV-XX) en su cartografía histórica y fuentes inéditas.* Ciudad Autónoma de Ceuta: Consejería de Educación y Cultura, Archivos y Museos.





Vila, Pablo (2012). "Los métodos visuales en la investigación sobre cultura e identidad entre los migrantes", en M. Ariza y L. Velasco (coord.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional.* México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM / El Colef, pp. 277-306.

Whyte, William (2006). "How do Buildings Mean? Some Issues of Interpretation in the History of Architecture", *History and Theory*, 45, pp. 153-177. https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2006.00355.x

María Isolda Perelló Carrascosa. Equipo de Trabajo del Grupo de investigación en Migración y Procesos de Desarrollo de la Universidad de Valencia (InMIDE). Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Valencia (2015-2019), línea de Investigación: migración, movilidad y cambio social. Tesis codirigida por la Universidad de Valencia y El Colef (Tijuana). Máster en Cooperación al Desarrollo por la UV (2011-2013). Líneas de investigación: migración irregular, política migratoria de control de fronteras, procedimientos de detención y deportación, y el papel de la sociedad civil en el ámbito de la ayuda humanitaria y defensa de los derechos humanos en las fronteras de México-Estados Unidos/España-Marruecos. ORCID: 0000-0002-3682-0356



ENCARTES MULTIMEDIA

¿DÓNDE SITUARNOS PARA FILMAR *ABRIENDO SENDEROS DE JUSTICIA. LA SENTENCIA Y COMISIÓN DE AYOTZINAPA*?

WHERE DO WE STAND TO SHOOT *ABRIENDO SENDEROS DE JUSTICIA. LA SENTENCIA Y COMISIÓN DE AYOTZINAPA*?

Margarita Zires Roldán*

Liga del documental:
https://www.youtube.com/watch?v=FWpb1eSSJVs
Liga a la página de Facebook:
https://www.facebook.com/Documental-Abriendo-Senderos-de-Justicia-105534651041393/
Liga a Twitter:
https://twitter.com/AbrirJusticia43

Resumen: Este texto presenta una revisión sobre la manera como se realizó la investigación y producción del documental *Abriendo senderos de justicia. La sentencia y comisión de Ayotzinapa.* Muestra las perspectivas analíticas y los enfoques narrativos que se fueron asumiendo en diferentes etapas de su creación. En ese sentido, trata de evidenciar el proceso de involucramiento subjetivo o compromiso político-ético de los investigadores y productores en el Movimiento de Ayotzinapa. Explica también la importancia de una sentencia inédita y alentadora para este movimiento por su creatividad jurídica en el campo de lucha de los derechos humanos en nuestro país, así como de una comisión que recupera dicha creatividad en la coyuntura del gobierno de López Obrador, más allá de las dificultades que ha enfrentado.

Palabras claves: Ayotzinapa, Sentencia de Ayotzinapa, Comisión de Ayotzinapa, Padres de los 43, reflexividad antropológica, compromiso político.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 221-237
Recepción: 11 de junio de 2020 • Aceptación: 26 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





WHERE DO WE STAND TO SHOOT *ABRIENDO SENDEROS DE JUSTICIA. LA SENTENCIA Y COMISIÓN DE AYOTZINAPA*?

Abstract: This text presents a review of the investigation and production of the documentary Abriendo Senderos de Justicia (Opening Paths of Justice. The Ayotzinapa Sentence and Commission). It shows the analytical perspectives and narrative approaches taken in the different stages of its creation. In this sense, it tries to show the researchers and filmmakers in the Ayotzinapa Movement's process of subjective involvement or political and ethical commitment. Additionally, it explains the importance of an unprecedented and uplifting sentence for this movement due to its legal creativity in the field of the struggle for human rights in our country, as well as of a commission that recovers said creativity during the government of López Obrador, beyond the difficulties it has faced.

Keywords: Ayotzinapa, Ayotzinapa sentence, Ayotzinapa commission, Parents of the 43, anthropological reflexivity, political commitment.[1]

La forma como estamos involucrados los investigadores, analistas y videoastas en los temas que analizamos y documentamos se reconoce cada vez más como un elemento esclarecedor del proceso de gestación del conocimiento social. En este texto reviso brevemente algunos pasajes de la trayectoria que he recorrido al lado y dentro del Movimiento de Ayotzinapa, la cual me llevó a investigarlo, así como dirigir y producir junto con otros colegas y estudiantes el documental *Abriendo senderos de justicia. La sentencia y comisión de Ayotzinapa*. Foco de atención tendrá sobre todo una sentencia inédita por su gran imaginación jurídica en el campo de lucha de los derechos humanos en nuestro país, así como una comisión que recupera en la coyuntura actual esa imaginación, más allá de sus avatares. Revisar esos pasajes me impone recuperar aspectos subjetivos de toda la trayectoria, en un giro de 180 grados, para ver hacia atrás y reflexionar sobre el lugar en que me fui situando en este proceso de casi seis años de lucha del Movimiento de Ayotzinapa; este giro requiere explicitarme a mí misma y frente a un lector las posiciones políticas y perspectivas analíticas adoptadas en el proceso de investigación. Asimismo obliga a reconocer los enfoques narrativos, ángulos de videograbación y edición cinematográficos que fuimos problematizando juntos todo el equipo de investigación y

[1] El documental fue seleccionado para concursar en el Festival de Cine Independiente de 2020: *XI Edición de Contra el Silencio Todas las Voces.*

producción, lo cual generó perspectivas particulares que fui asumiendo como directora de manera más consciente, aunque no exenta de inquietud y contradicciones en este caminar.

En ese sentido, este texto es un breve ejercicio de reflexividad (Guber, 2012) que trata de evidenciar este proceso de investigación y creación documental como un conocimiento situado, concreto, alejado de toda pretensión de universalidad, neutralidad y asepsia afectiva, política o metodológica (Haraway, 1988; Cruz *et al.*, 2012), marcado por nuestra subjetividad y la de nuestros interlocutores permanentes en el Movimiento. Intenta asomarse a ciertos condicionantes de toda producción/exposición de conocimiento social, a su parcialidad, con la idea de que asumirla procure rigor científico y ético (Clifford, 1986).

La lucha de los 43 y del Movimiento de Ayotzinapa-una batalla propia

A las pocas semanas de iniciarse la gran movilización contra la desaparición forzada de 43 estudiantes normalistas de la escuela rural de Ayotzinapa y el asesinato de 6 personas el 26 y 27 de septiembre de 2014 en Iguala, Guerrero, empecé a participar en ella. El aumento de casos de desaparición forzada en México que han quedado en la impunidad en las últimas décadas era motivo de preocupación política para mí. A eso contribuyó que se supo pronto que habían sido policías los que habían secuestrado a los estudiantes, lo cual me despertó, como a la ciudadanía movilizada, indignación y rabia gigantescas. Esta rabia fue compartida a nivel mundial en las calles y en las redes sociodigitales (Rovira, 2015).

El movimiento generó una comunidad política o en litigio, en términos de Rancière (1996), un espacio de enunciación política inédito alrededor del tema de las desapariciones forzadas en México, la corrupción y la impunidad. Dicha comunidad no estaba conformada solamente por las madres y los padres de los 43, los movimientos de desaparecidos, de derechos humanos, sino por múltiples sectores sociales, estudiantes, profesores y colegas como yo, empleados, profesionistas, amas de casa, entre otros, los cuales se colocaron en el lugar de los desaparecidos, de sus familiares, en el lugar de un desagravio fundamental para demandar justicia.

A los pocos meses, en enero de 2015, la Procuraduría General de la República (PGR) fabricó una versión de los hechos. Señaló que los 43 estudiantes fueron detenidos por la policía local y entregados a un grupo



del crimen organizado y concluyó que los estudiantes fueron ejecutados y calcinados en el basurero de Cocula y después arrojados en el río San Juan. La versión fue llamada por el propio Procurador Murillo Karam "verdad histórica", para cancelar cualquier puesta en duda. Esta narrativa circunscribía el hecho a una ciudad y se culpaba sobre todo al crimen organizado local y a autoridades locales. No reconocía la participación de otras policías estatales, federales, ni militares. Se trataba de un secuestro y no desaparición forzada.

Las madres y padres de los estudiantes la rechazaron inmediatamente por falta de evidencias y el equipo argentino de Antropología Forense confirmó también que en ese basurero no se había incinerado a los 43. Múltiples organismos de derechos humanos en los ámbitos nacional e internacional pusieron en duda las averiguaciones de la Procuraduría, desde la Comisión Nacional de Derechos Humanos hasta el GIEI (Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Estos organismos confirmaron además que hubo intervención de la policía estatal y federal en la desaparición forzada, así como presencia o participación militar.

Durante todo ese periodo las movilizaciones en las calles y en las redes sociodigitales no pararon. A los pocos meses de constituirse ese movimiento y esa gran comunidad de la que me sentía parte, fue para mí una especie de ritual ir aproximadamente cada 26 de cada mes a la marcha que salía del Ángel de la Independencia al Hemiciclo a Juárez y a veces hasta el Zócalo, para pedir justicia para los 43 estudiantes desaparecidos. Antes de ir a las marchas le hablaba a mi padre: él expresaba su alegría de que yo fuera, como si de esa manera él me pudiera acompañar también y apoyara así directamente la lucha de los 43. Esa lucha se convirtió en algo propio: ¿desde qué lugar?

Nunca me incorporé a los contingentes universitarios, en los que claramente hubiera cabido por mi adscripción de profesora universitaria. Yo recorría la marcha desde el principio hasta el final, como si fuera una especie de reportera o investigadora buscando un objeto de estudio, sacaba fotos de los contingentes, de las lonas, reproduciendo lo que había realizado en otras investigaciones de otros movimientos que había estudiado: el de Atenco (Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra) y el de la APPO (Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca), en los que investigaba los símbolos que portaban, los nombres de los contingentes que marchaban, sus consignas,

entre otros (Zires, 2006 y 2017). Pocas veces subí las fotos a las redes sociales como otras colegas, dada mi impericia, aunque las pasaba a amistades, ya que me parecía importante ayudar a la visibilización del movimiento.

El caso de Ayotzinapa me resultaba y me sigue pareciendo emblemático por lo que permitía y permite ver: el íntimo entramado de intereses entre el Estado y el crimen organizado. Un lema con sus frases repetitivas que habían surgido desde el principio del movimiento, las hice mías: "Es un crimen de Estado", "Fue el Estado". La lucha de las madres y padres de los 43 que encabezaban el movimiento de Ayotzinapa me tocaba e interpelaba desde múltiples lugares: como parte, aunque sea mínima de ese activismo global, como estudiosa de movimientos sociales y como analista desde los noventa de la apropiación del símbolo guadalupano en diferentes entornos culturales y contextos de lucha social, como profesora de estudiantes cercanos en su edad a los de Ayotzinapa, como madre de tres hijos y abuela de nietos que no querría que vivan en un entorno político donde la desaparición tiende a ser normalizada dada su casi total impunidad. Estar ahí en las marchas me hacía bien. No se trataba para mí de un acto de solidaridad con los padres, sino de un acto de agradecimiento a ellos por levantarse por todos los mexicanos que no estamos de acuerdo que este orden social de impunidad se extienda más.

Hallar "un objeto de estudio": las marchas-procesiones a la Villa y la lucha de los 43

Al poco tiempo de asistir a las marchas de las madres y padres de los 43 me llamó la atención no encontrar símbolos religiosos, sabiendo que muchos de ellos eran católicos. Sin embargo, pronto me enteré que había una liga menos evidente entre la lucha política de los padres de los 43 y el símbolo guadalupano por relatos de otras personas que habían estado en la propia Escuela Normal Rural de Ayotzinapa: existía un altar con símbolos religiosos y con la imagen de la Guadalupana y algunas veladoras en el patio de la escuela, lo cual hablaba de prácticas religiosas realizadas frente a éste, de las cuales me llegaron a hablar las mismas madres y padres. Además, a partir del 26 de diciembre de 2014 empezó a realizarse la marcha de cada 26 de diciembre de la glorieta de Peralvillo a la Basílica de Guadalupe, en una especie de ritual que mezclaba la protesta y la procesión, ritual que han venido realizando hasta 2019. A esas marchas-procesiones entonces comencé a ir a partir de 2015 en un plan más investigativo.



Fui tomando contacto con ellos, con sus voceros; empecé a ser una cara reconocible para algunos. Esto trajo un cierto cambio en mi relación con el movimiento de los padres. Mi interés de realizar una investigación a partir de mi primer involucramiento tomaba más empuje y me llevó a establecer una demanda a algunos de las madres y padres: platicar sobre la historia de su religiosidad y la utilización de algunos símbolos religiosos en la lucha, la existencia de algunos rituales religiosos colectivos durante su larga lucha.

Pero este tema, aunque era para mí muy relevante en mis investigaciones pasadas, presentes y seguramente futuras, pasó a segundo término ante el surgimiento de una sentencia innovadora que revolucionaba la manera de enfocar casos de desaparición forzada en nuestro país.

Sorpresa ante una sentencia inédita a favor del caso de Ayotzinapa

A finales de mayo de 2018 unos magistrados de un Tribunal de Tamaulipas (Primer Tribunal Colegiado de Circuito del Décimo Noveno Circuito)[2] dictaron una sentencia inédita en relación con el caso de Ayotzinapa que ordenaba la creación de una Comisión de la Investigación de la Verdad y la Justicia, debido a un amparo que pidieron algunos inculpados alegando haber confesado ser culpables bajo tortura. Poco antes, en marzo de 2018, también el Alto Comisionado de la Organización de las Naciones Unidas había denunciado tortura precisamente en el caso de Ayotzinapa. Estaba muy entusiasmada, pero sobre todo sorprendida. No lo podía creer. Inmediatamente lo difundí en un grupo de *whatsapp* de solidaridad por "Ayotzi" para preguntar si era verdad o una noticia falsa. Algunos integrantes estaban impactados positivamente, pero mostraban dudas.

Estaba claro que los magistrados no se circunscribieron al caso de tortura y señalaron que había demasiadas irregularidades en todo el proceso de indagación; la investigación, según ellos, no había sido ni inmediata, ni efectiva, ni independiente, ni imparcial, lo cual los llevaba a que cuestionaran la versión oficial y ordenaran la creación de esta comisión de la Investigación de la Verdad y la Justicia que debía estar integrada por 1) las familias y los representantes de las familias de los 43; 2) la Comisión Na-

[2] Magistrado Ponente: Mauricio Fernández de la Mora.

cional de Derechos Humanos; 3) organismos internacionales de derechos humanos, y 4) el Ministerio Público que debía atender las propuestas de líneas de investigación de las otras instancias. Se colocaba en el centro de la comisión a las víctimas y sus defensores. Esto transformaba la forma como se debe tratar las violaciones a los derechos humanos.

La sentencia se fundamentaba en la Constitución y en los Tratados Internacionales de derechos humanos firmados por México. Era revolucionaria, estábamos todavía bajo el régimen del Partido Revolucionario Institucional, del gobierno del Presidente Peña Nieto, en el cual se cometió esta infamia de los 43, pero se vislumbraba ya una posible victoria del candidato López Obrador, una ventana a otro horizonte. Yo consideré en ese momento y considero todavía ahora que este contexto contribuyó a su posibilidad, estar en un interregno.

Conviene subrayar además que esta Comisión no es sólo de Verdad, como las que han existido en otras regiones en América Latina como las comisiones emblemáticas del Cono Sur o las más recientes como la de Colombia después de los Acuerdos de Paz de 2016 (Doran, 2020: 54-55) y que se estuvieron proponiendo por instancias del gobierno electo en México en 2018 (que no están vinculadas necesariamente con la justicia). La Comisión propuesta por la Sentencia del Tribunal de Tamaulipas es una Comisión de Investigación de la Verdad y la Justicia, por lo tanto, tiene implicaciones jurídicas penales.

Al comentarlo con una amiga especialista en comisiones de la verdad en América Latina, Marie-Christine Doran (profesora e investigadora de la Universidad de Ottawa), inmediatamente lo celebró. Estaba claro que la sentencia podía tener una gran potencia para México al generar jurisprudencia para otros casos de violaciones graves a los Derechos Humanos en el país y otros países latinoamericanos. Surgió el interés de Marie-Christine y mío de convertirlo en un objeto de estudio académico.

Sin embargo, la sentencia generó inmediatamente múltiples impugnaciones del régimen de Peña Nieto, aproximadamente 200 recursos en su contra (de parte de la Procuraduría General de la República (PGR), del Poder Ejecutivo, Legislativo, Fuerzas Armadas, etcétera) planteando su inconstitucionalidad e imposibilidad de ejecución o cumplimiento. Entre una de las razones más fuertes que argumentaban estaba que se le quitaba al Ministerio Público el monopolio de la investigación penal (*Animal*



Político, 2018).[3] Este recurso en contra lo retoma el Tercer Tribunal Unitario de Tamaulipas, el cual, aunque de menor jerarquía, señala que no se puede cumplir la sentencia. Sin embargo, muchos de los recursos en contra de la sentencia son clarificados y desechados por el Primer Tribunal Colegiado, el cual vuelve a ratificar y ampliar dicha sentencia en septiembre de 2018, señalando que se puede cumplir y no es inconstitucional. Sin embargo, la PGR nuevamente apeló la sentencia y por esta razón se giró a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la cual todavía hasta la publicación de este artículo se encuentra revisando el caso.

Demanda de padres y sus defensores para apoyar la conformación de la comisión

En ese contexto, el Movimiento de los Padres de los 43 se posiciona inmediatamente a favor de la sentencia de Tamaulipas para que se conforme la Comisión de Investigación por la Verdad y la Justicia a principios de junio de 2018, así lo declaran también en sus discursos públicos y mítines en sus marchas posteriores, los días 26 de cada mes. Vidulfo Morales, abogado del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan y defensor del movimiento, acompañado por uno de los padres, Emiliano Navarrete, llama a los estudiantes y académicos en un recinto de la UAM Xochimilco el 27 de septiembre de 2018 a solidarizarse: "Nosotros repetimos, vamos a retomar esa Comisión de la Verdad, y esa Comisión de Investigación para la Verdad y la Justicia es importante para nosotros, les pedimos que puedan acompañarnos a los padres de familia, para impulsar y empujar esta Comisión de la Verdad".

A raíz de esta petición es que algunos de los estudiantes organizadores de ese acto (Aldo Cicardi, Estefanía Galicia, Jennifer Nieves y Arturo Vázquez), así como Marie-Christine Doran y yo, interpretamos esa petición como una urgencia política que nos comprometía y entusiasmaba en dos sentidos: a realizar una investigación de corte académico y un documental de difusión amplia para dar a conocer esa sentencia inédita. Decidimos entonces hacer una investigación acerca de ésta, acerca de la comisión que proponía, el contexto en que había surgido, las reacciones que había

[3] Ver https://www.animalpolitico.com/2018/06/tribunal-ordena-creacion-comision-de-la-verdad-caso-iguala/. Se aludía a que había inconstitucionalidad de la comisión al quitarle al Ministerio Público el monopolio de la investigación.

generado, el sentido e interpretación que le daban las madres y los padres, así como la forma como se la apropiaban en su lucha.

Por otra parte, los estudiantes organizadores del evento cursaban la fase última de su carrera en la Licenciatura en Comunicación Social con un colega videodocumentalista independiente reconocido, Cristian Calónico, con Diego Vargas y conmigo. Además, estaban realizando su servicio social con Cristian produciendo audiovisuales. Ante la demanda del abogado de los padres, ellos estaban muy interesados en participar en la producción, grabación y edición del documental. Se sentían comprometidos con la causa.

Los maestros podíamos obtener el material de producción de parte de los Talleres de Comunicación de la UAM-X, pero igual todos nosotros (estudiantes y maestros) podíamos colaborar prestando nuestras propias cámaras y medios de creación audiovisual cuando fuera necesario, tal como sucedió. Se trataba de un equipo de producción horizontal, en el cual, si bien yo asumí su dirección y los gastos de producción y edición más costosos, esa dirección no era vertical, sino fruto de diálogo y responsabilidad compartida; algunos gastos los compartí con Marie-Christine, y, otros, aunque aparentemente menores, fueron absorbidos por los estudiantes, lo cual mostraba su involucramiento; los egresados (Cyntia Kent y Erik Medina) que después se incorporaron me redujeron sus presupuestos también por su compromiso. En ese sentido, el proyecto para ellos se fue convirtiendo en un acto combativo, en un pequeño apoyo a la inmensa lucha que encabezan las madres, los padres y los defensores.

Inmediatamente hicimos contacto con el Centro de Derechos Humanos Agustín Pro, quienes también llevaban el caso de los 43 junto con el Centro Tlachinollan y conocían detalladamente la sentencia. Entrevistamos a su director, en ese momento Mario Patrón, y a muchos de los padres y las madres. Todos mostraron entusiasmo. El hecho de saber que uno de sus defensores, Vidulfo, hubiera expresado públicamente su interés de que los apoyáramos en su lucha para que la sentencia se ratificara y se creara la comisión les daba confianza en nosotros. Hicimos entrevistas amplias con un grupo reducido de madres y padres y entrevistas más cortas que fueron videograbadas con un grupo más amplio de 22 madres y padres para el documental, donde hablaban acerca de la importancia de la sentencia.

Asimismo entrevistamos a uno de los estudiantes sobrevivientes de la escuela rural (Omar García) y al Magistrado ponente de Tamaulipas que



creó la sentencia (Mauricio Fernández de la Mora), quien también mostró entusiasmo. La idea era explicar la sentencia, su importancia, los ataques que había sufrido y las esperanzas que encerraba a partir de las voces y las palabras de los mismos involucrados, evitando la voz en *off* o voz omnisciente, en la medida de lo posible.

Uno de los más importantes sentidos del video iba enfocado a presionar la ratificación de la sentencia dándola a conocer. Consideramos que convenía utilizar una estrategia narrativa convencional, donde las marcas de la producción y los productores del documental se borraran, siguiendo el patrón tradicional de las historias que parece que se cuentan solas. En algunas semanas teníamos gran parte del material grabado; sin embargo, no sabíamos cómo finalizarlo, ya que estábamos a pocas semanas de que el nuevo gobierno de López Obrador tomara posesión y no sabíamos si éste iba a acelerar la ratificación de la sentencia, lo cual podía ser retomado en el mismo video.

Este proceso de investigación y acción de difusión nos colocó en otro lugar: a mí me situó como parte tanto de un equipo académico, junto con Marie-Christine, como parte de un equipo productor junto con los estudiantes y colegas de la universidad, en una relación más cercana a la lucha de los 43. ¿Qué significaba?

Se transforma el "objeto de estudio", se amplía. En las entrevistas extensas convertidas en conversaciones largas con las madres y los padres, tanto Marie-Christine como yo retomamos nuestras preocupaciones temáticas que iban más allá de la sentencia: la criminalización de la protesta y la religiosidad de las madres y los padres, sus visitas a la Basílica, el papel de diferentes sectores de la Iglesia y su movimiento, junto con los temas propios y permanentes de las madres y los padres; su dolor y sufrimiento, las dudas por el camino recorrido, sus esperanzas en la sentencia, en un clima de mayor diálogo que el que yo había establecido antes. La relación se hizo más horizontal: los nombres de ellos aparecen no sólo en mi lista de contactos telefónicos como yo en la suya, y empezó un intercambio más afectivo con algunos de ellos: Cristina, Mario, María, María de Jesús, Hilda e Hilda, Felipe, Melitón, Emiliano y otros nombres.

Cuando pasa más tiempo y mi padre muere, me doy cuenta de lo que significaba para mí ir cada 26 de mes y llamar a mi padre como parte de ese ritual. El 26 de noviembre de 2019 llegué totalmente compungida a la marcha, ya no estaba mi padre para hablarle y "me cayó otro veinte" de

su ausencia. Cuando Mario González, padre de César Manuel González Hernández, me pregunta cómo estoy, se lo explico y me suelto llorando; él me abraza fuertemente y consolándome con algunas palabras, me dio a entender que lo podía comprender, como yo comprendía lo que ellos vivían; sentí un abrazo colectivo infinito, una verdadera reciprocidad que logro volver a sentir al estar escribiendo estas palabras. Después del mitin, pedí otros brazos también a Cristina Bautista, Hilda Legideño y a María Martínez, que sellaron ese primer abrazo. Regresé a mi casa, sin duda, con más paz. Me di cuenta que no sólo el horizonte de la lucha y la búsqueda de otra justicia me unía a ellos. Más allá de nuestras realidades socioeconómicas y culturales tan diferentes había algo afectivo, cálido que resulta difícil describir y que no calculaba comunicar aquí cuando empecé este escrito.

Nuevo gobierno, nueva Comisión de Investigación y sentencia en el limbo

A tres días de la toma de posesión del nuevo gobierno, el presidente López Obrador decretó la creación de una comisión, que es instalada el 15 de enero de 2019, titulada Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del caso Ayotzinapa, presidida por Alejandro Encinas, Subsecretario de Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación, cuya composición se asemeja a la que decretaba la sentencia de Tamaulipas. Coloca también a las víctimas, a los padres de los 43, en el centro de la comisión, y a sus defensores, los centros de derechos humanos que los han acompañado, y propone que regrese una comisión de expertos internacionales ligados al caso. Participan también las Secretarías de Hacienda y Relaciones Exteriores. Se plantea desde su instalación que se seguirán todas las líneas de investigación planteadas por los organismos internacionales de expertos independientes y las que habían quedado truncas por parte del poder judicial.

En ese sentido, la declaración de Encinas fue contundente: "No queremos casarnos con la verdad histórica. Nosotros partimos de una idea, la única verdad es que no hay verdad sobre el caso Ayotzinapa, y hay que descubrirla, hay que conocer cuáles fueron los hechos y qué pasó con los muchachos, y en ese sentido, todas las líneas están de nueva cuenta abiertas".

Sin embargo, la comisión, al tener un origen presidencial, no tenía las mismas facultades penales, no participaba el Ministerio Público. En su ins-

talación se menciona la necesidad de que se cree una fiscalía especializada en el caso que dependería de la nueva Fiscalía General de la República, la cual tarda seis meses en establecerla. A pesar de ello, es de reconocerse que se selecciona un fiscal considerado por Gobernación y la opinión pública como alguien muy adecuado para el cargo por su conocimiento profundo del mismo caso, al haber estado trabajando con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH): Omar Trejo.

Durante todo ese tiempo, algunas madres y algunos padres muestran señales de impaciencia, dan a conocer en sus marchas y en pláticas conmigo que la llegada de los expertos internacionales[4] estaba tomando demasiado tiempo y que en general la comisión presidencial avanzaba muy poco. Por ello, a los nueve meses de instalada ésta y después de cinco años de ocurrida la tragedia de la desaparición de sus hijos, se nota una fuerte desesperación en ellos, alternada con el sentimiento positivo de sentirse escuchados por el Presidente en algunos encuentros con él, y por la Secretaria de Gobernación.

El foco de ataque de las madres y los padres en sus mítines se convierte la Fiscalía General de la República, con claras exigencias para que se agilicen las investigaciones, para que se detenga a los que obstaculizaron las indagaciones en el gobierno anterior y produjeron "la verdad histórica"; para que el Ejército dé la información que conoce de lo que sucedió el 26 y 27 de septiembre de 2014; para que se indague la vinculación de algunos elementos del 27º Batallón con la jerarquía de Guerreros Unidos, entre otros temas.

En todo ese tiempo, la sentencia de Tamaulipas y la búsqueda de su ratificación quedó en una especie de limbo. En marzo de 2019 se reúnen los integrantes de la Comisión con el presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, Arturo Zaldívar, y se plantea que la Presidencia y la Fiscalía General se podrían desistir de los recursos que habían promovido contra la sentencia para permitir su ejecución.[5] Pero esta posibilidad no

---

[4] No se firma el acuerdo sino el 4 de mayo de 2020 (*Expansión Política*, 2020). Ver https://politica.expansion.mx/mexico/2020/05/07/es-oficial-el-giei-retoma-la-investigacion-del-caso-ayotzinapa

[5] Encinas afirma: "Hemos encontrado una ruta a partir del desistimiento de las partes, en ese sentido, lo vamos a plantear mañana mismo al Presidente de la República y eso va a allanar la ruta para que entre en vigor pleno la sentencia, se fortalezca, no sólo los tra-

se vuelve a mencionar, ni en los medios, ni por las madres y los padres en los mítines. De acuerdo con el mismo Magistrado ponente, no ha habido ningún desistimiento hasta junio de 2020.

La coyuntura nos situaba en una situación difícil: el equipo de producción que habíamos pensado terminar el video en cuatro o cinco meses entró en un letargo, en una cierta desazón al no saber qué estaba pasando con la comisión y cuál era el sentido del documental en la nueva etapa. Está claro que no podíamos terminar el video todavía; el foco de investigación y de documentación se debía extender de la sentencia a la comisión presidencial, ya que ésa era la vía que tomaba el proceso de lucha de los padres. Los tiempos se alargaban sin saber muy bien hasta cuándo. Los estudiantes camarógrafos, productores, editores (Aldo, Estefanía, Jennifer y Arturo) debían terminar su tesis y otros egresados de la Universidad entraron a trabajar más fuerte en las partes de animación y edición (Cyntia Kent), así como en el sonido (Erik Medina). Por lo menos teníamos un primer esqueleto editado por Aldo. Ahí se empezó a "vestir" el video, como se dice, con miles de detalles; el documental debía poseer un mínimo lenguaje audiovisual que le diera una unidad y se adecuara al sentido que le queríamos otorgar. La imagen que representa a las madres y los padres y que dibujó Jennifer se convirtió en una especie de símbolo, al que le dio animación Cyntia, junto con las cortinillas de articulación para las diferentes secciones del video. A eso se añadió la asesoría puntual de Luis Miguel Carriedo y Primavera Téllez.

La comunicación cercana que al principio teníamos Marie-Christine y yo con los defensores de los padres de los 43 se diluyó, por múltiples razones, en cierto momento de la producción, lo cual me hizo sentirme a mí particularmente muy desorientada. Por otra parte, en mí crecía la incertidumbre de si había posibilidad real de llegar a la verdad y la justicia con esta comisión y en esta administración, inquietud que se derivaba de percibir las dudas y la desesperación en algunas expresiones de las madres y los padres cuando parecía que no pasaba nada con la comisión por meses. Eso nos obligó a reflexionar sobre el sentido del video, si la sentencia

---

bajos de la comisión presidencial, sino también el desempeño de la Fiscalía General de la República, e inicie prácticamente de cero las investigaciones" (*El Heraldo de México*, 2020). Ver https://heraldodemexico.com.mx/pais/fortalecen-comision-de-la-verdad-para-seguimiento-de-ayotzinapa/



o comisión no lograban su cometido que sería saber el paradero de los muchachos, conocer la verdad de lo sucedido y que se hiciera justicia con los culpables. Concluimos que aunque eso no se lograra, merecían documentarse esa sentencia y comisión: eran esfuerzos inéditos de imaginación jurídica en América Latina y estaban relacionadas con una lucha que era emblemática en nuestro país y que queríamos documentar.

Otra inquietud surgió al pensar el final del documental. ¿Cómo debía terminar, cuando el proceso de lucha sigue y la comisión continúa enfrentando hasta ahora todo tipo de problemas por falta de averiguaciones legales y resultados sobre el paradero de los muchachos?; ahí consideramos que convendría terminar con algunas tomas dramáticas, en donde las madres y los padres exigen frente a la Fiscalía todo lo que falta en el proceso de investigación, un punto climático importante, antes de las últimas tomas de agradecimiento. Ello podría permitir que el video mantuviera cierta actualidad mientras no se llegue a esclarecer gran parte de la verdad del caso.

Este tipo de reflexiones que realizamos durante toda la producción del documental nos llevó a asumir que éste no nos pertenecía del todo y que no "íbamos por la libre" a decir lo que nos parecía como productores del video sin consultar a las madres y los padres. Aunque nosotros habíamos tomado la decisión de ver cómo enfocar las entrevistas y habíamos elegido cómo estructurar el documental, qué contar más extensamente o menos, qué voces retomar, cómo editar la película, ésta debía recibir el beneplácito de los padres y de sus defensores al final. Sin ello, nosotros no lo difundiríamos.

Fue muy tranquilizante enviar algunos cortes del video ya casi definitivos a varios de los padres y que le dieran el visto bueno; ¡qué alivio!; una de las madres, Hilda Legideño, nos mandó anotaciones claras de dos errores puntuales. También fue muy estremecedor, por lo menos para mí, escuchar decir a Hilda Hernández que le había impactado ver todo ese proceso de lucha en la pantalla, con la voz quebrada, y que su esposo después de la exhibición del video en la UAM Xochimilco nos invitara a "hacer una segunda parte".

Por ahora, el documental ha sido traducido a tres idiomas y está listo para emprender viajes hacia otros horizontes y dar a conocer "los nuevos senderos de justicia" que abren las luchas del caso de los 43.



Bibliografía

Clifford, James (1986). "Introduction: Partial Truths", en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp.1-26

Cruz, María, María Reyes y Marcela Cornejo (2012). "Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a", *Cinta Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 45, pp. 253-274. https://doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005

Doran, Marie-Christine (2020). "Le rôle politique de la mémoire en Colombie et au Chili : Imaginaires, mobilisations, institutions", *The Ethics Forum/ Les ateliers de l'éthique*, vol. 14, núm. 2, pp. 43-75.

Expansión Política (2020, 5 de julio). "Es oficial: el GIEI retoma la investigación del caso Ayotzinapa", *Expansión política.* Recuperado de https://politica.expansion.mx/mexico/2020/05/07/es-oficial-el-giei-retoma-la-investigacion-del-caso-ayotzinapa, consultado el 26 de agosto de 2020.

Guber, Rosana (2012). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 15-68.

Haraway, Donna (1988). "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599. https://doi.org/10.2307/3178066

Heraldo de México (2020). "Fortalecen Comisión de la Verdad para seguimiento de Ayotzinapa", *El Heraldo de México.* Recuperado de https://heraldodemexico.com.mx/pais/fortalecen-comision-de-la-verdad-para-seguimiento-de-ayotzinapa/, consultado el 26 de agosto de 2020.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rovira, Guiomar (2015). "Las redes digitales y las multitudes conectadas. #Ayotzinapa, México", *Observatorio Latinoamericano,* núm. 15, pp. 47-58. Recuperado de http://iealc.sociales.uba.ar/files/2015/03/ObservatorioLatinoamericano15.pdf, consultado el 26 de agosto de 2020.

Redacción *Animal Político* (2018). "Tribunal ordena crear Comisión para la Verdad en caso Ayotzinapa; no compartimos criterio de magistrados: PGR", *Animal Político*. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/2018/06/tribunal-ordena-creacion-comision-de-la-verdad-caso-iguala/consultado el 26 de agosto de 2020.





Zires, Margarita (2006). "El discurso del milagro y la política", *Versión*, núm. 17, pp. 131-160. Recuperado de http://version.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=143, consultado el 26 de agosto de 2020.

— (2017). "Imaginarios religiosos y acción política en la APPO: El Santo Niño de la APPO y la Virgen de las Barrikadas", en Eva Alcántara, Yissel Arce y Rodrigo Parrini, (comp.), *Lo complejo y lo transparente. Investigaciones transdisciplinarias en ciencias sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco / Imagia Comunicación, pp. 301-340.

Ficha técnica

Título: *Abriendo senderos de justicia. Sentencia y comisión de Ayotzinapa.*

Duración: 37 minutos; color; México, 2020.

Dirección: Margarita Zires Roldán, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Investigación: Marie-Christine Doran, Universidad de Ottawa, Canadá y Margarita Zires Roldán, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

Guión y producción colectiva: Margarita Zires Roldán, Aldo Cicardi González, Marie-Christine Doran, Cristian Calónico Lucio, Estefanía Galicia Argumedo, Jennifer Nieves García, Diego Vargas Ugalde, Arturo Vázquez Flores, Cyntia Kent Vidaños

Edición: Aldo Cicardi González, Cyntia Kent Vidaños

Diseño gráfico y animación: Cyntia Kent Vidaños.

El documental fue seleccionado para concursar en el Festival de Cine Independiente de 2020: *XI Edición de Contra el Silencio Todas las Voces*

Margarita Zires Roldán es profesora investigadora en el Posgrado en Comunicación y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Doctora en Filosofía por la Universidad de Fráncfort, Alemania. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Coordina actualmente la Red por la Libertad de Expresión. Contra la Violencia a Comunicadores. Sus líneas de investigación actual más importantes: 1) Análisis de rumores en redes sociodigitales sobre el coronavirus en México; 2) Estudios acerca las manifestaciones contemporáneas, mediáticas e hipermediáticas del mito y símbolo de la Virgen de Guadalupe (pinturas, películas, videos, exvotos). Ha estudiado la apropiación política del símbolo guadalupano en diferentes movimientos sociales. Publicaciones en: https://uam-mx.academia.edu/MargaritaZires



ENTREVISTAS

LA PRIMAVERA FEMINISTA MEXICANA SIN FIN

THE NEVER-ENDING MEXICAN FEMINIST SPRING

Entrevista con Gabriela Cano,
realizada por Arcelia E. Paz Padilla*

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/6KJfx3eo14A



A la memoria de Aurora Jiménez de Palacios (1925-1958),
primera diputada federal electa en México; cachanilla adoptada.

Este 2020 se cumplen 65 años desde la primera vez que las mujeres mexicanas participaron oficialmente en unos comicios federales, en las elecciones intermedias de julio de 1955, posteriores al decreto de 1953. En el sucinto e imperdible texto "Democracia y género. Historia del debate público en torno al sufragio femenino en México" (disponible en https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2020/02/cuaderno_40.pdf), la doctora Gabriela Cano recorre los hitos principales que llevaron al sufragio femenino, sobre todo entre 1917 y 1953. Dicho título, parte del proyecto de Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática del Instituto Nacional Electoral, fue presentado en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara de 2019, acto que nos permitió coincidir.

La discusión giró en torno a la historia de cómo se logró que las mujeres podamos votar y ser votadas en México, capítulo histórico que parece llegamos a dar por hecho. Así mismo, aproveché la ocasión para dialogar con la doctora Cano sobre las implicaciones feministas de dicha inclusión, de la visibilidad de determinadas activistas y de su reciente incursión en el mundo viral de los memes cibernéticos. Un puente que deseo construir

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 238-241
Recepción: 31 de julio de 2020 • Aceptación: 3 de agosto de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



en esta presentación es uno que dé cuenta del tránsito entre las vidas femeninas y los reclamos que abanderaron las de antes con las luchas que acuerpan las contemporáneas. Algo que me parece evidente y abrumador es cómo en el clima sociopolítico actual se siguen presentando avances y tensiones de los movimientos feministas y de mujeres, pintando las calles del país (y unos cuantos monumentos) de verde y morado mientras se demanda la autonomía corporal, el cese a la violencia de género y los feminicidios, unos cuantos días antes de vernos obligadas a quedarnos en casa durante la jornada de sana distancia en tiempos de COVID-19.

La misma FIL de 2019 fue diferente de la de otros años. Pañuelos verdes desfilaban por los pasillos en cuellos, muñecas, y mochilas, provistos por la UNAM en uno de los primeros eventos de la Feria; y sólo un día después de esta entrevista se organizó el *performance* de origen chileno "Un violador en tu camino" dentro del recinto. El ritmo del movimiento organizado, frenético y visible, tiene múltiples marcadores en su línea del tiempo, y uno de ellos es el logro del voto femenino, sin duda. Cuando se logró el sufragio femenino, el país pareció acceder a reconocer a las mexicanas como sujetas de derecho, pero lo hizo con limitaciones, desigualdades que persisten hasta hoy. Conocer y analizar el proceso que derivó en este avance de la democracia y allanó el camino hacia la paridad de género no sólo es interesante, sino una parada obligatoria en la formación feminista autodidacta y académica, usualmente relegada y no incluida en la Historia Oficial. La historia no es lejana, inmóvil, con una única interpretación. El Estado (y los vencedores, como dice el adagio) la escribe desde su postura y de acuerdo con sus intereses, repetida y regurgitada por libros de texto que hablan de héroes, pero pocas veces del trabajo femenino que se mantiene en muchas ocasiones anónimo.

La historia posrevolucionaria tiene tendencia a nombrar a mujeres excepcionales, incluso a colocar en letras doradas sus nombres en recintos parlamentarios, dejando de lado a las que lucharon desde trincheras domésticas y con apellidos menos conocidos, lo que evidencia que la limitada visibilidad dispar de las sufragistas mexicanas es cuestión de privilegio. La doctora Cano enfatiza la importancia del archivo femenino, de la preservación de materiales que dan cuenta de las vidas de mujeres involucradas en los procesos –en este caso democráticos– y de su divulgación y accesibilidad académica. Pone de ejemplo a la revista *Mujer Moderna* (1915-1918),



fundada por Hermila Galindo, de la cual parecen quedar escasos ejemplares traspapelados y posiblemente infravalorados.

El trabajo de Gabriela Cano brinda nombres y certezas en la búsqueda de las antepasadas que nos dieron Patria (¿Matria?), y de la conformación del Panteón Feminista Mexicano. Como expresa, "la historia nos da identidad y nos define", más allá de las posibles militancias y posturas políticas. Textos como el discutido abonan a reconocer la importancia de la resistencia femenina, de las disidencias, de las minorías, y si se me permite la insistencia también de las temáticas centradas en las vidas de mujeres. Otro detalle que rescato de la plática aquí presentada es que el feminismo es tan amplio que caben muchas visiones y voces dentro –no siempre desde la capital mexicana– y que las disputas, los antagonismos y las discrepancias no necesariamente responden a la incapacidad femenina de ser *sororas* o trabajar en conjunto, sino a la naturaleza del quehacer político y las interacciones que ahí se desarrollan.

En su tesis de maestría, Rosario Castellanos escribió que "la esencia de la feminidad radica fundamentalmente en aspectos negativos: la debilidad del cuerpo, la torpeza de la mente, en suma, la incapacidad para el trabajo. Las mujeres son mujeres porque no pueden hacer ni esto ni aquello, ni lo de más allá" (Castellanos, 2005: 81); y podríamos extrapolarlo a la arena democrática. En tiempos previos al voto, las mujeres eran catalogadas como irracionales, excesivamente sentimentalistas y con mayor propensión a ser influidas por el clero en comparación con los varones, como si el conservadurismo fuera genérico. Incluso la idiosincrasia revolucionaria buscaba que las mujeres recibieran formación religiosa, como herramienta disciplinaria y con miras a que éstas introyectaran principios de una supuesta moralidad firme que moldeara sus comportamientos y costumbres. Yo cuestiono si esa construcción social ha variado, siendo que el Estado y la estructura social en general siguen restringiendo las experiencias y decisiones femeninas, tanto íntimas como públicas.

En 1953 la legislación mexicana reconoció a las mujeres como ciudadanas, después de esfuerzos feministas y de varones aliados. La esperanza de sus descendientes es que no se requieran 65 años más para la legalización de una gama de derechos y libertades que seguimos reclamando en todo el territorio nacional: decidir sobre nuestros propios cuerpos, la privacidad digital, casarnos con quien amemos, formar las familias que deseemos. La consigna de calle honra la memoria de los esfuerzos femi-



nistas de antaño y nos señala el camino que aún resta en la lucha: "ni del Estado, ni de la Iglesia, ni del marido, ni del patrón; mi cuerpo es mío y sólo mío, y sólo mía la decisión".

Bibliografia

Cano, Gabriela (2009). "Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana", en Gabriela Cano, Mary K. Vaughan y Jocelyn Olcott (ed.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*. México: Fondo de Cultura Económica / UAM-Iztapalapa, pp. 61-90.

Castellanos, Rosario (2005). *Sobre cultura femenina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gabriela Cano obtuvo el doctorado en Historia, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1996, donde también cursó la maestría y la licenciatura en la misma disciplina. Actualmente se desempeña como investigadora y profesora en El Colegio de México. Sus investigaciones se han centrado en la historia de las mujeres y de la diversidad sexual en México durante los periodos porfiriano, revolucionario y posrevolucionario. El eje conceptual de sus trabajos de investigación es el análisis de género.

Arcelia E. Paz Padilla es licenciada en Psicología (UABC), ex becaria del Peace Scholarship Program (Monash University), maestra en Salud Ambiental (Universidad de Guadalajara). Excatedrática de la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales (UABC). Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales (CIESAS Occidente). Líneas de interés: sexualidades disidentes, lesbianismo, feminismo, movilidad urbana, determinantes sociales de la salud.



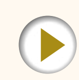
ENTREVISTAS

CONVERSACIONES CON VIRGINIA GARCÍA ACOSTA EN TORNO A LA IMPORTANCIA QUE DEBERÍAN TENER LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA PARA LA PLANEACIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS IMPLEMENTADAS DURANTE LA PANDEMIA COVID-19

CONVERSATIONS WITH VIRGINIA GARCÍA ACOSTA ON THE IMPORTANCE HISTORY AND ANTHROPOLOGY SHOULD HAVE IN THE PLANNING OF PUBLIC POLICIES IMPLEMENTED DURING THE COVID-19 PANDEMIC

Entrevista con Virginia García Acosta,
realizada por Renée de la Torre* y Olivia Ruiz**

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/X3SMwPsxJi4



El 16 de junio de 2020 tuvimos la oportunidad de entrevistar a Virginia García Acosta, una reconocida especialista en el estudio del riesgo y de los desastres. El interés principal de la entrevista fue destacar el valor que han tenido y pueden tener los aportes de la historia y de la antropología para entender los efectos sociales de la pandemia; pero también para aportar visiones necesarias para diseñar políticas públicas desde perspectivas multidisciplinarias útiles y urgentes para contrarrestar la crisis que provoca el COVID-19 en México.

La doctora García Acosta tiene una amplia y reconocida trayectoria en el estudio histórico de diferentes eventos catastróficos, principalmente asociados con amenazas “naturales” y ”biológicas” que en otras épocas

* Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente.
** El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 242-246
Recepción: 7 de julio de 2020 • Aceptación: 31 de julio de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



y en diferentes lugares han generado riesgos y crisis sociales similares a lo que hoy experimentamos con la pandemia del COVID-19. Sus estudios se han concentrado sobre todo en México y América Latina. Parte de su interés personal y académico ha sido explicar y con ello buscar entender los desastres (enfermedades, inundaciones, huracanes, cambio climático, sismos, tsunamis, etcétera) como la materialización de procesos socio-naturales (desigualdades sociales, violencia social, por ejemplo). Para ello ha incursionado en novedosos conceptos tan en boga como el de antropoceno, que permiten analizar los desastres naturales no limitados a la biología, sino tomando en consideración otros elementos sociales y culturales que tornan más o menos vulnerables a poblaciones socio-antropológicamente diferenciadas y conforman los factores de riesgo y crisis generados por fenómenos naturales. Estos elementos deberían ser tomados en cuenta al momento de tomar decisiones globales para poblaciones heterogéneas e internamente desiguales en relación con el acceso a cuidados y a recursos de salud.

Es un hecho incuestionable que el coronavirus se ha convertido en una amenaza mundial en un mundo globalizado y por tanto con mayores probabilidades de veloz propagación y contagio. Hasta el momento en que se realizó la entrevista no se conocía ni vacuna ni medicamento garantizado para curar a los afectados por dicha enfermedad. La medida adoptada por la Organización Mundial de la Salud fue retomada en México declarando el cierre de inmuebles y recomendando el confinamiento en casa de todos los habitantes del país. Las reacciones, los efectos y los accesos a las medidas de seguridad y de salud están fuertemente determinados no sólo por el comportamiento del virus, sino fundamentalmente por las condiciones socio-estructurales ya mencionadas. También es indiscutible que la pandemia nos afecta a todos los habitantes del planeta tierra, pero la antropología demuestra que no afecta a todos por igual. Esta perspectiva ha puesto la lupa en las grandes inequidades y fracturas sistémicas y estructurales que padecen nuestras sociedades del siglo XXI y ello hizo que el eje central de la entrevista gravitara en torno a qué perspectivas antropológicas nos ayudan a entender y enfrentar estas desigualdades y cuáles son los principales factores de vulnerabilidad frente a la catástrofe que deberían ser tomados en cuenta.

Durante la entrevista se abordaron los diferentes impactos que una misma política epidemiológica puede tener en segmentos sociales tan di-



versos culturalmente y tan desiguales en términos de recursos económicos, sociales y culturales. Y se reflexionó en torno a si se debería pensar en políticas adaptadas y diferenciadas para los distintos grupos sociales.

Entre los distintos temas que conversamos con Virginia estuvo su lectura o interpretación de la epidemia desde una perspectiva antropológica, la manera de rescatar los problemas y aciertos del pasado (de la historia de pandemias similares) para enfrentar otras catástrofes e incluirlas en el presente, y fundamentalmente la sabiduría del historiador para poder sopesar qué tiene de novedoso lo que hoy vivimos, qué pasará a la historia, qué se perderá en el olvido y qué se mantendrá como algo memorable.

En este sentido, confiamos en que las opiniones y la experiencia de la doctora García Acosta que fueron surgiendo durante la entrevista aportarán puntos de vista muy valiosos que deseamos compartir con nuestros lectores, y que esperamos sean considerados incluso en las intervenciones y políticas públicas a implementar para mitigar los daños que generará este desastre.

Virginia García Acosta es licenciada y maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana (1975, 1986) y doctora en Historia por la UNAM (1995), miembro del SNI nivel III. Es fundadora y es miembro activo de varias redes internacionales, entre las cuales están LA RED: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, la Red británica Risk, Hazards, Disasters and Cultures: Exploring an Integrated Humanities, Natural Sciences and Disaster Studies Approach Network (AHRC), la Red Internacional de Estudios Interdisciplinarios sobre vulnerabilidad, construcción social del riesgo y amenazas naturales y biológicas (CONACYT) y la Red Internacional de Seminarios en Estudios Históricos sobre Desastres.

Entre los proyectos recientes que ha coordinado podemos mencionar:

1. 2014-2015: "Reducción de riesgos de desastre, prevención y resiliencia en un comparativo global". CIESAS - Universidad de Brasília - Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París) - Rachel Carson Center de la Universidad Ludwig Maximilians (Munich) (2014-2016).
2. 2013-2015. "Enabling knowledge for disaster risk reduction in integration to climate change adaptation (KNOW-4-DRR)". CIESAS - Politecnico di Milano.
3. 2012-2014. "Landfalling cyclones in the EPAC basin (Registros histó-

ricos de ciclones tropicales en la región Pacífico Norte de México)". CIESAS, Centro de Ciencias de la Atmósfera de la UNAM, Universidad de Colima e Inter American Institute for Global Change Research.

Actualmente está involucrada en dos proyectos con financiamiento europeo:

- *Clima, riesgo, catástrofe y crisis a ambos lados del Atlántico durante la Pequeña Edad del Hielo* (Universidad de Alicante-Ministerio de Economía del Gobierno de España).
- *Les administrations publiques face aux risques naturels dans les monarchies bourboniennes (XVIII-début du XIXe siècle* (Casa de Velázquez, Universidad de Alicante, Universidad de Nápoles Federico II, Maison des Sciences de l'Homme, Université Clermont-Auvergne).

Tiene muchas publicaciones sobre este tema. Sólo quisiéramos destacar las más recientes:

Artículos

2020"Disasters" (con E. Rohland), *Rethinking the Americas: The Routledge Handbook to the Political Economy and Governance in the Americas*, Nueva York: Routledge.

2019 "El pasado en la construcción del futuro. Reducción de riesgos de desastre y adaptación al cambio climático en la larga duración (longue durée)", UNAM/Sorbonne Université.

2019 "Unnatural Disasters and the Anthropocene: Lessons Learnt from Anthropological and Historical Perspectives in Latin America", Universidad de Calabria, Il Sileno Edizioni.

Libro publicado

2020 *The Anthropology of Disasters in Latin America. State of the Art*, Londres/ Nueva York: Routledge.

Libro en prensa

Historia y memoria de los huracanes y otros episodios hidrometeorológicos en México. Janet. V. García-Acosta y R. Padilla (coord.), México: CIESAS/Universidad de Colima.



Olivia Teresa Ruiz Marrujo es doctora en Antropología Cultural por la Universidad de California, Berkeley. Es profesora e investigadora en el Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte en Baja California. Trabaja temas de migración internacional, frontera e identidad. Entre sus publicaciones recientes están "La deportación y la separación familiar en la frontera San Diego-Tijuana" (*Culturales*, 2017) y *¿Menores o migrantes? Riesgo y vulnerabilidad en la migración de menores no acompañados indocumentados a Estados Unidos* (El Colef, 2016).

Renée de la Torre Castellanos es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social y profesora investigadora del CIESAS, unidad Occidente, desde 1993. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III y Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus investigaciones tienen como interés central el estudio y la comprensión de la religiosidad contemporánea, con especial énfasis en su transformación.



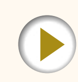
ENTREVISTAS

GENTRIFICACIÓN Y CULTURA: UNA DISCUSIÓN EN TORNO A LAS EXPERIENCIAS DE GUADALAJARA, MÉXICO, Y BARCELONA, ESPAÑA

GENTRIFICATION AND CULTURE: A DISCUSSION BASED ON EXPERIENCES IN GUADALAJARA, MEXICO AND BARCELONA, SPAIN

Entrevista con Nizaiá Cassián Yde y Mauro Castro-Campos
realizada por Héctor Robledo y Christian O. Grimaldo-Rodríguez*

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/EaLV1fF84Fw



Esta entrevista es una conversación ocurrida durante el verano de 2019, planeada en el contexto de un curso intensivo internacional de verano ofrecido por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) titulado *Psicología social,* gentrificación *y cultura.* Buscamos plantear paralelismos y distinciones entre la forma en que operan los procesos de despojo urbano tanto en ciudades latinoamericanas como europeas, especialmente a partir del análisis situado de Guadalajara, México, y Barcelona, España. La discusión aborda la relación de conceptos abstractos como espacio público y ciudadanía; construcciones socioculturales como la raza y el género, y el fenómeno político, económico y cultural conocido como *gentrificación*, entendida como un proceso global a partir de un modelo de ciudad basado en la mercantilización de la vida urbana.

La entrevista está centrada en las perspectivas y experiencias de dos especialistas en el tema. Por un lado está Nizaiá Cassián Yde, doctora en psicología social por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), ac-

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 247-251
Recepción: 28 de julio de 2020 • Aceptación: 31 de julio de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





tualmente profesora-investigadora de la Universidad Oberta de Cataluña, con experiencia en el campo de los estudios urbanos, las transformaciones en la ciudad posfordista contemporánea y los estudios feministas, particularmente en el análisis de las relaciones socioespaciales en torno al cuidado, el cuerpo y la producción y reproducción social. Por otro lado, Mauro Castro-Campos, es doctor en Ciencia Política por la UAB, profesor asociado al Departamento de Organización de Empresas de la Universitat Politècnica de Catalunya (UPC) y asesor del Ayuntamiento de Barcelona para la creación de un marco jurídico, normativo y administrativo que reconozca la gestión comunitaria y los comunes urbanos.

Los entrevistados mencionan la *gentrificación* como una herramienta político-conceptual que posibilita discutir otros procesos como la elitización de los entornos urbanos bajo los discursos de su renovación, revitalización o recuperación mediante planes de peatonalización, ciclovías o creación de áreas verdes. En su opinión, este tipo de discursos, con una carga moral explícita, facilitan la expulsión de vecinos y comerciantes que corresponden a un estilo de vida e incluso a estéticas divergentes.

Se menciona también el papel de la cultura que, en los procesos de despojo urbano, pasa de ser un derecho a gestionarse predominantemente como un recurso, en connivencia con autoridades estatales, la industria del turismo y las llamadas industrias culturales, en lo que también se ha reconocido como el "modelo Barcelona" (Delgado, 2007). En este sentido, Cassián comparte una reflexión sobre el uso de la cultura entendida como espectáculo en el caso de los procesos de elitización en Guadalajara. Cuestiona la premisa de recuperar el espacio público sin interrogarse antes sobre aquello que llevó a perderlo, y apunta que proyectos como el fallido museo Guggenheim planeado para construirse en la barranca de Huentitán o el caso de Ciudad Creativa Digital invisibilizan los proyectos de privatización urbana debido a los discursos benefactores que les sostienen. Han existido otras formas de privatizar la vida urbana, como los fraccionamientos amurallados o la expansión a la periferia (Cassián, 2016).

Castro presenta la alternativa de los comunes urbanos como estrategia para la defensa del derecho a la ciudad frente a la crisis de la vivienda desarrollada por la hipermercantilización del hogar, los barrios, los espacios y los servicios públicos. En este punto enfatiza también las experiencias de vecinos de Barcelona que han construido cooperativas para gestionar sus viviendas y sus espacios compartidos (Castro y Martí-Costa, 2016).

Finalmente, ambos entrevistados comparten su posicionamiento respecto al papel que desempeña la academia, y en concreto los estudios urbanos, frente a los procesos de especulación inmobiliaria. Cuestionan el papel de los saberes expertos que intervienen la ciudad sin comprender de manera compleja la diversidad de la vida urbana que descansa en los saberes cotidianos de los habitantes de la ciudad. De acuerdo con lo anterior, destacan la necesidad de mayor reflexión autocrítica por parte de los especialistas y del reconocimiento de las formas colectivas de organización frente al desplazamiento

La entrevista, además, está acompañada por la edición de Mónica Vargas Michel, quien realizó un montaje audiovisual con diferentes escenas que representan las problemáticas y realidades abordadas en la conversación. Buena parte de estas escenas son resultado del trabajo de investigación hecho por integrantes del Proyecto de Aplicación Profesional Co-laboratorio urbano, dedicado a comprender los procesos de despojo urbano en el centro de Guadalajara desde 2018, en colaboración con organizaciones vecinales y colectivos como Caracol urbano, CulturAula y La Coyotera radio.

Bibliografía

Castro-Coma, Mauro y Marc Martí-Costa (2016). "Comunes urbanos: de la gestión colectiva al derecho a la ciudad", *EURE (Santiago)*, vol. 42, núm. 125, pp. 131-153. https://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612016000100006

Delgado, Manuel (2007). *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del "modelo Barcelona"*. Barcelona: Catarata.

Cassián, Nizaiá (2016). *¿De qué está hecha una ciudad creativa? Un problema de espacialización y medida en el gobierno de la vitalidad.* Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado de: https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2016/hdl_10803_399889/ncy1de1.pdf, consultado el 28 de julio de 2020.



Nizaiá Cassián Yde es doctora en psicología social por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), actualmente profesora-investigadora de la Universidad Oberta de Cataluña, con experiencia en el campo de los estudios urbanos, las transformaciones en la ciudad posfordista contemporánea y los estudios feministas, particularmente en el análisis de las relaciones socioespaciales en torno al cuidado, el cuerpo y la producción y reproducción social.

Mauro Castro-Campos es doctor en Ciencia Política por la UAB, profesor asociado al Departamento de Organización de empresas de la Universitat Politècnica de Catalunya (UPC) y asesor del Ayuntamiento de Barcelona para la creación de un marco jurídico, normativo y administrativo que reconozca la gestión comunitaria y los comunes urbanos.

Héctor Robledo es licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Querétaro, con estudios de Maestría y Doctorado en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona. Forma parte del colectivo Caracol urbano, investigación urbana en la calle, que desde el año 2011 estudia y documenta fenómenos urbanos en el área metropolitana de Guadalajara Coordina, junto con Christian Grimaldo, el Proyecto de Aplicación Profesional del ITESO Co-laboratorio urbano, con el que actualmente colaboran en acciones vecinales en defensa de la vida barrial en el barrio de Mexicaltzingo, además de realizar El VecinRadio, programa de radio comunitaria/podcast sobre luchas vecinales en el AMG, que transmite en vivo por La Coyotera Radio los martes a las 6 p.m.

Christian O. Grimaldo-Rodríguez es licenciado en psicología por la Universidad de Guadalajara, maestro en Estudios de la Región por el Colegio de Jalisco y doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. Miembro del SNI (candidato a investigador). Ha abordado diversas problemáticas asociadas a fenómenos urbanos como los imaginarios, la percepción social, la identidad, el tránsito, el despojo y el conflicto por el territorio en lugares del



área metropolitana de Guadalajara, Puebla y Barcelona. Tiene experiencia en estudios urbanos desde la perspectiva de las ciencias sociales, específicamente desde la psicología social, la antropología urbana y la geografía humana. En el ITESO coordina el Proyecto de Aplicación Profesional Co-laboratorio urbano.



DISCREPANCIAS

EL ESTALLIDO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: RUPTURAS, RESISTENCIAS E INCERTIDUMBRES. DESAFÍOS FRENTE A LA COVID-19

SOCIAL OUTBREAK IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN: BREAKDOWNS, RESISTANCE AND UNCERTAINTIES. CHALLENGES FACING COVID-19

Debaten: Maristella Svampa, Heriberto Cairo, Breno Bringel
Moderador: Jaime Preciado*

2019 fue un año de perplejidades; experimentamos una realidad intensa cuya complejidad sacude nuestras certidumbres y nos abre al asombro. En nuestra región estallaron diversos conflictos que ya veíamos venir, pero donde las predicciones razonadas y sistematizadas por el pensamiento social fueron ampliamente rebasadas. Dábamos por descontado que los ajustes estructurales propios de las reformas de mercado, impulsadas impulsadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, generaban un creciente descontento social que se quedaba acotado a meras reivindicaciones económicas.

Sin embargo, la repercusión de las alzas en los precios de la gasolina (Ecuador, Haití) o en el precio del transporte (Chile) detonaron estallidos, iras sociales diversas, que mostraron rupturas multiformes contra los "paquetazos" de austeridad financiera, contra las narrativas dominantes del "desarrollo", contra los regímenes de sujeción política excluyentes de cualquier forma democrática deliberada, participativa o comunitaria. Desde la calle y desde múltiples espacios rurales comunitarios surgen millones de sujetos que se transforman en actores colectivos contra la imposición autoritaria gubernamental, frente a la cual el estallido de la ira no significa el caos sino la configuración de múltiples procesos organizativos desde la acción colectiva.

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 252-272
Recepción: 13 de agosto de 2020 • Aceptación: 7 de septiembre de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



En efecto, ese descontento masivo desembocó en acciones colectivas paradigmáticas que ampliaron movilizaciones hacia repertorios organizados y organizativos inéditos. Estallidos sociales que hicieron visibles resistencias antisistémicas o espontáneas que interpelan una amplia gama de asuntos públicos, políticos, electorales, de gobierno y políticas públicas relacionados con ámbitos multidimensionales de la crisis global y sistémica que padecemos.

Son demandas masivas sostenidas desde formas innovadoras de resistencia, que cuestionan simultáneamente las políticas económicas y sociales neoliberales así como el ideario supuestamente democrático en el que se sustentan, traicionado por la impunidad, la corrupción y la deriva autoritaria apoyada y fomentada por el conservadurismo estadounidense y sus anclajes nacionales y regionales. Así, se provocan diversas violencias que generan grietas o rupturas que atentan contra los valores de civilización y de convivencia, paz y justicia social que se demandan desde la acción colectiva organizada:

- **Chile.** Millones de chilenos manifiestan su descontento, rompen contra el alza del transporte en el metro capitalino. Sus demandas se amplían contra el impacto privatizador de la versión neoliberal "exitosa" en la educación, la salud, la seguridad social, el manejo especulativo de las pensiones, lo que atrae la lucha contra la privatización del agua, encabezada por movimientos mapuches. Nuevas resistencias crecen en las calles y en el campo; demandan, además, una nueva Constitución que amplíe derechos políticos y nuevas legitimidades contra la herencia represiva, excluyente y racista del patriarcado pinochetista.
- **Ecuador.** Durante semanas, desde las calles y desde el campo ecuatoriano, el estallido social inunda el espacio público con demandas que cuestionan el colonialismo interno y el racismo asociado con el Fondo Monetario Internacional y sus políticas de ajuste-austeridad. Alrededor de la Confederación Nacional Indígena de Ecuador se nuclea un amplio movimiento social que cuestiona el sesgo de las políticas gubernamentales que impulsa el extractivismo y la desposesión territorial de los pueblos indígenas.
- **Bolivia.** El estallido social gira en torno del fraude electoral vinculado con la reelección de Evo Morales y con su derivación en el golpe militar que lo destituyó; aquí, la ruptura social contrapone el pasado



inmediato relativamente exitoso de un gobierno "progresista", y un proyecto conservador, racista y patriarcal apoyado por la teología de la prosperidad católica y neopentecostalista, que respalda el gobierno de Donald Trump. Se apuesta por profundizar el neoliberalismo en otras partes repudiado. Las resistencias se tejen en la escala comunitaria y parte de su expresión se da en torno del nuevo proceso electoral presidencial previsto en abril de 2020 pero pospuesto hasta que se pueda desescalar el confinamiento sanitario.

- **Colombia.** Jornadas de resistencia masiva crean un estallido social que combina el paro nacional contra el incumplimiento de los Acuerdos de Paz de 2016, notoriamente en materia de la persistente violencia masiva contra sectores de la ciudad y del campo pauperizados, y la lucha contra la violencia focalizada en la represión de líderes comunitarios. Surgen resistencias que aglutinan; además, críticas a las reformas económicas "neoliberales" que pretende el gobierno de Ivan Duque: pensional, laboral, contra la privatización de la salud y la educación.
- **Haití.** Aquí también hubo estallidos sociales durante 2019. El descontento contra el alza de los precios de los combustibles de entre el 35 y el 51 por ciento revivió la resistencia contra el racismo colonialista de larga data. A partir de 2018, millones de haitianos se reagruparon en un movimiento antisistémico no convencional que plantea dos reivindicaciones: la dimisión del presidente Jovenel Moïse y la transformación del sistema que reproduce la desigualdad social con base en el racismo y la discriminación.
- **Puerto Rico.** también registra estallidos sociales sin precedentes. Siete marchas multitudinarias a mediados de 2019 lograron la renuncia del gobernador Ricardo Rosselló. Ellas repudiaron al sistema bipartidista de Puerto Rico por su corrupción manifiesta y por la muerte de más de 4 500 personas debido a severos ciclones y sismos; se exigieron mejoras laborales y medidas para reactivar la economía de la isla caribeña. Una resistencia que desafía la colonialidad del poder estadounidense.

Nuestra región está fragmentada por la agudización de conflictos de civilización de orden (inter)cultural, político-ideológico y religioso fundamentalista –sectores conservadores de las iglesias evangélicas, pentecos-

talistas– que atentan contra nuestra convivencia pacífica; crece la guerra y se recrudecen diversas formas de violencias, incluyendo la de género, y de prácticas necropolíticas que alientan inseguridades y manipulación de sentimientos y emociones al servicio de la muerte y la supresión del Otro, del y de la diferente.

Hay otros estallidos sociales masivos: los movimientos migratorios internacionales, atomizados y politizados (como las Caravanas Migratorias del Triángulo del Norte hacia Estados Unidos y su paso por México) y desplazamientos forzados de poblaciones desgarradas por sus conflictos internos, que afectan al conjunto latinoamericano y caribeño.

El estallido social latinoamericano y caribeño provoca rupturas, resistencias e incertidumbres en la batalla por orientar la dirección moral e intelectual de nuestras sociedades. En 2020 nos asaltó, dejándonos aún más perplejos, la pandemia del COVID-19; la conjunción de la crisis sanitaria como centro de la crisis global y sistémica en la que surge mostró que la "normalidad" heredada por esos conflictos profundiza las desigualdades sociales, económicas, culturales y geopolíticas de carácter histórico-civilizacional: colonial, patriarcal, racista y ambiental.

En esta edición, la sección **Discrepancias** se propone abordar los detonantes del estallido social, sus alcances o limitaciones en la formación del sujeto social, sus procesos instituyentes, destituyentes o constituyentes, bajo diversos imaginarios colectivos-comunitarios sobre partidos, movimientos sociales o regímenes políticos. Se trata de comprender si se construyen respuestas sistémicas o antisistémicas de fondo frente al estallido social, y si el confinamiento de la resistencia y la rebeldía expresadas en las calles y en todas las escalas ecoterritoriales, que van del cuerpo a lo local, lo nacional, lo global, está en latencia y está por redefinir sus alcances en la transformación política. Se plantean tres temas a debatir entre tres destacados investigadores sociales de la región: **Maristella Svampa** (Investigadora Superior del Conicet, Argentina, y profesora titular de la Universidad Nacional de La Plata: *www.maristellasvampa.net*); **Heriberto Cairo** (investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid); **Breno Bringel** (profesor de Sociología en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Universidad Estatal de Río de Janeiro).



Los estallidos sociales contra la desigualdad y la injusticia social y ambiental, ¿son de carácter antineoliberal o anticapitalista? ¿Se proponen cambios sistémicos que vinculen Estado, movimientos sociales, democracia y gobierno?

Maristella Svampa

En primer lugar, hay que decir que durante 2019 las placas tectónicas se movieron a escala global; esto es, asistimos a estallidos sociales y levantamientos populares en todo el mundo, desde Hong Kong, Egipto y Cataluña hasta diferentes países de América Latina, como Ecuador y Chile, entre otros. En gran parte, estos levantamientos operan en un contexto de aumento de las desigualdades sociales, así como de declive de los gobiernos progresistas y de notoria expansión de las extremas derechas. Desde mi perspectiva, hemos asistido a lo que la literatura de acción colectiva denomina proceso de liberación cognitiva, que "alude a la transformación de la conciencia de los potenciales participantes en una acción colectiva".[1] El caso más ilustrativo de este proceso de superación del fatalismo y la ampliación del horizonte de expectativas es Chile, cuando una protesta puntual desencadenó una ola generalizada de desobediencia civil, que puso en el centro de la discusión la desigualdad y cuestionó de base el modelo neoliberal, ampliando muy rápidamente las demandas a sectores indígenas mapuches, colectivos antiextractivistas y feministas. La consigna "Chile despertó" ilustra a cabalidad el proceso.

En segundo lugar, en la actualidad, en América Latina no existen fuerzas político-partidarias de izquierdas capaces de constituirse en las articuladoras de los nuevos procesos sociales antineoliberales. El caso de Chile, nuevamente, es ilustrativo. Una parte importante de las izquierdas

[1] El proceso de liberación colectiva, según McAdam, "alude a la transformación de la conciencia de los potenciales participantes en una acción colectiva. Ésta se da en tres sentidos, que a su vez son acumulativos (es decir, se deben dar de manera secuencial, en fases): primero el sistema pierde legitimidad; a continuación, los afectados por un problema salen de su aletargamiento, superan el fatalismo o la resignación y exigen cambios saliendo de su estado de inacción; finalmente, se genera un nuevo sentido de eficacia al percibir expectativas de éxito y logro de resultados a través de la acción colectiva". Citado en N. García Montes (2013).

están agotadas, cuando no desacreditadas, luego de la experiencia de los progresismos realmente existentes, cuyo balance –ambivalente y desigual, según los países– todavía está siendo debatido en la región. Incluso el derrocamiento de Evo Morales se dio en un contexto en el cual se reflejaba un gran descontento de la sociedad hacia un liderazgo personalizado que buscó forzar las instituciones para perpetuarse en el poder. En todo caso, ni la experiencia de AMLO en México (muy desconectada del ciclo progresista anterior), ni la vuelta del kirchnerismo al gobierno de la Argentina (con un líder más moderado) puede ser interpretado sin más como el advenimiento de una segunda ola progresista.

Por último, lo novedoso en América Latina es la fragilidad del escenario político posprogresista emergente, que viene acompañado por la amenaza de un *backlash*, de una reacción virulenta en contra de la expansión de derechos, de retorno de lo reprimido, capaz de desplegarse a través de peligrosas cadenas de equivalencia, que engarza tanto con las nuevas derechas tradicionalistas como con los fundamentalismos religiosos. En esa línea, el vertiginoso ascenso de Bolsonaro resituó a América Latina en el escenario político global, en consonancia con lo que sucede en el mundo, donde se expanden los partidos antisistema, de la mano de la extrema derecha xenófoba, antiglobalista y proteccionista. El caso más reciente es Bolivia, donde el derrocamiento de Evo Morales abrió una serie de interrogantes acerca de la rapidez con la que se produjeron las transformaciones políticas. No sólo los tiempos políticos en el mundo se aceleraron, sino que en su vertiginosidad amenazan con mutaciones bruscas y violentas, de carácter irreversible, a imagen y semejanza de la crisis climática actual. En el marco de una reacción antiprogresista generalizada, la extrema derecha en su versión populista, o más bien cuasifascista, surge como una de las ofertas disponibles, vehiculando un discurso anticorrupción a través del cual se visibilizan otras demandas, desde aquellas que proclaman la defensa de la familia tradicional en contra del Estado, el racismo antiindígena, la crítica al garantismo y a la política de derechos humanos, a la "ideología de género" y la diversidad sexual, hasta las que habilitan incluso la defensa de la dictadura militar o la justificación de la tortura.

Así, es posible que estemos ingresando a un tiempo extraordinario, en el cual la liberación cognitiva de las multitudes y la conciencia del daño mueven "las placas tectónicas de la transición", pero a ciencia cierta, en un contexto tan enrarecido ideológicamente, mucho más a raíz de



la pandemia del COVID-19, no sabemos hacia qué transición nos estamos dirigiendo.

Heriberto Cairo

En primer lugar, quisiera señalar que mi visión de las contradicciones, las dominaciones y las resistencias en América Latina es una mirada cosmopolita dentro de un espacio de afinidad cultural, temas sobre los que vengo trabajando con Breno Bringel desde hace más de diez años (Cairo y Bringel, 2010a y 2010b; 2019). Creo que no se pueden dejar de interpretar los estallidos sociales sin referencia a las condiciones estructurales de la región. En términos generales, no específicamente de América Latina, el malestar social se correlaciona positivamente con el desempleo, según el informe sobre *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo* de 2019 elaborado por la OIT (2019), si bien no es el único factor, ni mucho menos, e incluso se comporta diferencialmente según cada país. Dicho informe plantea para la América Latina que no hay perspectivas de mejoras en el mercado laboral proporcionales a la fuerte recuperación económica, lo cual se agrava en la región por el alto índice de empleo informal (desde el entorno del 30% en Chile, Uruguay o Costa Rica hasta cerca de 90% en Bolivia, El Salvador o Guatemala), que va asociado con la pobreza multidimensional. Buena parte de los estallidos sociales están relacionados con estas situaciones económicas y/o con medidas que causan impacto económico negativo sobre las clases trabajadoras (el "paquetazo" de Iván Duque en Colombia o la "revolución de los 30 pesos" en el Chile de Piñera). Pero también se encuentran otros reclamos de reformas políticas inaplazables (Chile, Haití, Nicaragua, Puerto Rico…) y/o apoyos a procesos políticos que benefician a toda la comunidad (la continuación de los Acuerdos de Paz en Colombia, por ejemplo).

Los índices de malestar social elaborados para orientar inversiones, por ejemplo el de Verisk Maplecroft, muestran que todos los países de la región se encontraban a principios de 2020 al menos en situación de riesgo alto, salvo Argentina, Panamá y Cuba que se encontrarían en riesgo medio, pero el riesgo sería extremo en Chile, Bolivia, Venezuela y Honduras. La pandemia de la COVID-19 pondría a Chile, Brasil y Ecuador en la peor perspectiva (Blanco, Schiaffino y Machado, 2020) debido a la crisis económica, la previsión de drásticas reducciones de los gastos sociales y el colapso potencial del sistema sanitario. No es casualidad que los gobiernos de los tres países hayan intentado desmontar los avances sociales y polí-

ticos de los regímenes progresistas anteriores, y ahora afrontan un futuro más incierto que en 2019.

Por otra parte, creo que no podemos incluir los movimientos de masas reaccionarios que apoyaron los golpes, "blandos" o "duros", en países como Brasil y Bolivia —que han dado lugar a los gobiernos de derecha populista-nacionalista— en la misma categoría que las luchas mencionadas por una mejor calidad de vida. Es una tarea tan inútil intelectualmente —pero muy útil políticamente— como identificar los movimientos comunistas y fascistas de los años 1930 como movimientos "antidemocráticos". La clase social a la que pertenecen los activistas y los objetivos políticos del estallido importan, y no conviene meter a todos en el mismo saco, porque responden a contextos y objetivos muy diferentes, en particular en lo que se refiere al neoliberalismo y el capitalismo.

Finalmente, respecto al carácter de los estallidos sociales inducidos por las agresiones de las clases dominantes en el terreno económico, creo que se orientan contra la desigualdad y la injusticia social, pero tienen ante todo un carácter antineoliberal; intentan oponerse al empeoramiento de sus condiciones de vida. A pesar de la labor de activistas e intelectuales para situarlos en otro plano de lucha, es difícil encontrar en los estallidos un proyecto radicalmente anticapitalista (quizá porque estos proyectos no puedan originarse sólo a partir de la acción callejera). La mayoría de la población, a juicio de las encuestas y los barómetros políticos, todavía sólo busca mejorar su calidad de vida, poder vivir dignamente y acceder a buenos servicios sociales públicos.

Breno Bringel

Es importante, para empezar, discutir el carácter de los estallidos sociales. Un estallido es algo que irrumpe con estruendo y que causa un ruido extraordinario. Diría que son gritos de impugnación, que resuenan en toda la sociedad en estos tiempos de descrédito generalizado de los sistemas políticos. Son masivos y suelen marcar un antes y un después, ya que uno puede apoyarlos o no, pero no quedarse indiferente. La noción de estallido –así como otras similares pero distintas, como levantamiento, revuelta, rebelión, motín o insurgencia– contribuye, por lo tanto, a captar el alzamiento colectivo contra el *statu quo* y los poderes instituidos.

Teniendo en cuenta la heterogeneidad de casos, demandas y sujetos, no es fácil captar los sentidos de los estallidos. Algunos son principalmente



muestras de hartazgo contra los gobiernos y/o alguna medida específica y poseen un carácter más destituyente, sin mayor continuidad tras las movilizaciones iniciales, alcancen o no sus objetivos. Otros, como el chileno, iniciado en 2019, ponen en jaque al sistema como un todo, desbordando los acontecimientos y conflictos iniciales para plantearse un cambio más amplio en la configuración social, política y económica. En estos casos, la capacidad de interpelación es mucho más potente, generando un movimiento instituyente e, incluso, constituyente.

Es importante distinguir entonces entre el momento del estallido y el proceso en el que éste está inmerso o puede desatar. Para ello, tenemos que asociar el evento en sí (el ciclo de protestas) con temporalidades más amplias, sean ciclos políticos o económicos. Sólo así podremos captar los sentidos que orientan las protestas, pero también su sedimentación, apropiaciones y posibles impactos, que no son sólo político-institucionales y visibles, sino también, muchas veces, culturales y subterráneos.

Sea como fuere, todos los estallidos recientes en la región se vieron sorprendidos por la pandemia. Eso también ocurrió en otras partes del mundo, con casos emblemáticos como el de las protestas democráticas de Hong Kong. Frente a este contexto, empezamos a ver una intensa creatividad de los movimientos sociales para hacer frente al nuevo escenario. Por un lado, buscando que no decaiga la construcción de un proceso de contestación social y de alternativas políticas por más que la movilización no pueda darse de la misma manera en las calles. Por otro, tratando de buscar respuestas a la crisis sanitaria, pero también a las demás crisis (política, ecosocial y civilizacional) que ésta agudiza. Se combina así una dimensión más inmediata de supervivencia con la búsqueda de paradigmas y horizontes de transformación más amplios.

Resistencias que los estallidos sociales heredan, respecto de la colonialidad del poder y sus implicaciones racistas y patriarcales. ¿Qué horizontes de sentido confrontan los movimientos sociales de base indígena, afrodescendiente, socioambientales o feministas?

Heriberto Cairo

La segunda pregunta es más incisiva, porque quiere encontrar el sentido de los estallidos sociales descritos anteriormente y se interroga específica-

mente por el papel de los movimientos sociales de base indígena, afrodescendiente, feminista y socioambiental.

Empezando por los primeros, quizás sea importante que entendamos bien el contexto en el que los movimientos de base indígena o afrodescendiente tienen que actuar. Una buena parte de las poblaciones originarias y afroamericanas siguen sin identificarse como tales en los censos, lo que quiere decir que la colonialidad del poder sigue absolutamente vigente y la clasificación racial sigue operando, ya no en términos legales, pero sí en las prácticas, y camuflarse —aunque sólo sea para sí mismo— como mestizo o blanco sigue siendo una opción. La denuncia de la colonialidad del poder se complica, además, por cierta tendencia intelectual a desplazar la contradicción (el racismo estructural) del interior de las sociedades latinoamericanas a un nivel global, reduciéndola a imperialidad (Cairo, 2009) y legitimando así el accionar político de la burguesía criolla. Es obvio que las intervenciones imperialistas formales o informales son una parte intrínseca del capitalismo, pero lo que apuntaba Aníbal Quijano (1991) es precisamente que, aunque se suprimiesen los vínculos políticos —como ocurrió tras la independencia de principios del siglo XIX—, las formas sociales que se habían construido perduraban de la mano de las clases dominantes nacionales.

Con respecto a los movimientos feministas, antipatriarcales, ya es innegable la centralidad de sus luchas en la tarea de transformación social. En América Latina (y en muchas otras regiones del mundo) se han convertido, junto a los movimientos LGBTI, en el centro de las iras y los ataques de los grupos de la derecha populista-nacionalista, que aquí muestran su carácter reaccionario, de la mano de los grupos cristianos ultraconservadores que alientan una lectura fundamentalista de la Biblia. Pero ya no hay marcha atrás en las conquistas, ni en el papel que desarrollan en el conjunto.

Bringel (2020) habla de un "nuevo regreso" de los lugares en las resistencias sociales en tiempos de coronavirus, sin que ello suponga que se produzca una desglobalización. Las luchas con énfasis antiextractivista son un buen ejemplo de este hecho, se desarrollan más lentamente, pero de forma imparable, especialmente en aquellos casos en los que se cuestiona el daño medioambiental de los proyectos, sin distinguir si las propuestas vienen de gobiernos conservadores o progresistas y sin trascender a otros ámbitos, como, por ejemplo, la organización del sistema económico. Estos



enfoques, que podemos calificar de más pragmáticos, permiten desarrollar alianzas con actores locales, en particular indígenas, que posibilitan triunfos democráticos contra el extractivismo como en el caso de la consulta popular contra la minería en marzo de 2019 en el cantón Girón (Azuay, Ecuador).

Pero el regreso de los lugares no impide que se mantenga la dimensión regional como una de las escalas claves para superar el presente estado de cosas. La reciente presentación del Pacto Ecosocial del Sur, América Latina y Caribe (2020) por la justicia social, de género, étnica y ecológica es una buena muestra de cómo activistas e intelectuales tienen clara la necesidad de abordar la cuestión en términos regionales y no sólo nacionales. La lucha de los gobiernos progresistas latinoamericanos por una integración regional autónoma no era meramente formal: una de las primeras medidas de los gobiernos neoliberales que han sucedido a aquéllos ha sido salirse de los esquemas autónomos, e incluso suprimir, en la medida de lo posible, las instituciones creadas.

Quisiera terminar esta respuesta con una reflexión sobre la trascendencia de la oleada de estallidos sociales, en buena medida horizontales, continuos y constantes, pero que no dejan de agotarse en sí mismos. Nathan Heller (2017) en un ensayo bibliográfico relativamente reciente planteaba bien las contradicciones de las nuevas protestas callejeras, construidas eficazmente mediante teléfonos móviles y redes sociales, pero que no cambian radicalmente el curso de las cosas: ¿las protestas son productivas en términos políticos o quedan sólo en una expresión teatral de sentimientos individuales? La política en la calle no parece tener la efectividad que podemos seguir observando en la política hecha desde los parlamentos. Quizá sea un buen momento para encontrar nuevos equilibrios en un terreno especialmente complicado.

Breno Bringel

Las luchas comunitario-territoriales y los movimientos sociales denuncian desde hace varias décadas que los desequilibrios ecosistémicos —causados por un modelo destructivo de desarrollo basado en el crecimiento económico permanente, en la velocidad de la globalización capitalista y en el consumo desenfrenado— nos abocarían no sólo a un deterioro global que conllevaría a muchos riesgos a la salud y a la vida, sino también a una ruta acelerada hacia el colapso. Este diagnóstico, sin embargo, se visibiliza con

mayor fuerza durante la pandemia y empieza a ser apropiado por otras luchas urbanas y rurales.

En esta línea, es muy interesante observar cómo en varios de los estallidos de 2019 hubo una confluencia entre sujetos históricos de nuestra región (campesinos, sindicales e indígenas) con movimientos juveniles, feministas y ecologistas, que traen un nuevo aliento. Por un lado, no podemos negar la existencia de tensiones en términos de prácticas, lenguajes y horizontes. Por otro, hay también retroalimentaciones y construcciones colectivas bajo propuestas concretas para un mundo diferente que vienen de las luchas de las últimas décadas y ahora ganan bastante centralidad.

En términos de paradigmas de cambio social, destacaría principalmente la agenda de los cuidados protagonizada por los movimientos feministas; la soberanía alimentaria cultivada principalmente por los movimientos campesinos; la justicia socioambiental y la soberanía energética tributaria, sobre todo, de los movimientos ecologistas; y también el buen vivir, impulsado por los movimientos indígenas. Estas construcciones ya no son propias de un solo movimiento o de un sujeto, sino que se han extendido y transversalizado, moldeando las luchas del presente con el objetivo de buscar alternativas al capitalismo y al modelo de poder dominante.

Maristella Svampa

En mi respuesta quisiera apuntar a los nuevos horizontes de sentido. Contrariamente a lo que se afirma por desconocimiento, indiferencia o mala fe, no es verdad que no existan otros paradigmas o propuestas alternativas al modelo extractivista y patriarcal dominante. Hace años que se realizan debates de este tipo tanto en el Sur como en el Norte globales, que apuntan a reformular los vínculos entre política y sociedad, naturaleza y cultura, en el marco de la crisis actual.

Entre estos enfoques destacaría dos, muy anclados en las luchas en América Latina: por un lado, la narrativa posdesarrollista en torno a los derechos de la naturaleza; por otro lado, la clave ecofeminista o los feminismos populares. Ambos tienen en común la valoración de un paradigma relacional que subraya la interdependencia y el sostenimiento de la vida. Estos lenguajes construidos desde abajo constituyen los puntos de partida ineludibles en el proceso de construcción de una convivialidad democrática, de otros modos de habitar la tierra.



Más recientemente, con todo el drama humano y social que trajo la pandemia del covid-19, la crisis y el colapso abrieron una oportunidad desde la cual disputar sentidos y horizontes de transformación. En esta línea comenzaron a circular diferentes propuestas globales y nacionales, que en el Sur adoptaron el nombre de Pactos Ecosociales y Económicos, y en el Norte, Green New Deal. Lo central es que no se trata exclusivamente de propuestas "verdes", sino de agendas integrales que articulan justicia social con justicia ecológica, justicia étnica y de género.

En América Latina el Pacto Ecosocial, económico e intercultural (2020)[2] fue lanzado en junio de 2020 y firmado por más de 2 000 intelectuales, activistas y organizaciones sociales. Lejos de ser una propuesta abstracta, la agenda de transformación que propone refleja la acumulación de luchas, los procesos de re-existencia y los conceptos-horizontes que se han forjado en las últimas décadas en el Sur global y en América Latina en particular, tales como Derechos de la Naturaleza, Buen Vivir, Transición Justa, Paradigma del cuidado, Agroecología, Soberanía Alimentaria, Posextractivismos, Alternativas al Desarrollo, Autonomías, entre otros.

¿Cómo es que la pandemia del covid-19 modifica dispositivos, discursos y prácticas conservadoras o transformadoras, ya presentes antes del estallido social? ¿Surgen prácticas liberadoras, o predominan prácticas conformistas reproductoras —muchas de ellas de origen religioso— opuestas a la transformación social democrática comunitaria que prefiguran las resistencias sociales?

Breno Bringel

La pandemia ha visibilizado y reforzado lo mejor y lo peor de nuestras sociedades. Por un lado, se ampliaron luchas de defensa de lo público y lo común, redes de apoyo, iniciativas solidarias, dinámicas de recomunalización de la vida social y experiencias territoriales y anticapitalistas diversas. Pero, por otro, también han proliferado el egoísmo y el utilitarismo, el

[2] https://pactoecosocialdelsur.com/. Por otro lado, véase para el caso argentino Svampa y Viale (2020), http://revistaanfibia.com/ensayo/green-new-deal/

racismo, el machismo, el control social, la vigilancia social y estatal permanente y la política del miedo.

Eso significa que no hay un sentido unívoco y que la pandemia es tanto una oportunidad como una amenaza. La disputa de sentidos sobre el mundo que viene está en marcha y es intensa, aunque asimétrica, como siempre. Visualizo tres escenarios principales que tienen que ver con la geopolítica del poder y de las resistencias en estos tiempos de COVID-19.

El primero de ellos sería el del desarrollismo depredador y del *business as usual*, que busca en la crisis nuevos nichos de mercado y de mercantilización de la naturaleza. Su implementación supondría un fortalecimiento de la globalización militarizada, de la biopolítica del neoliberalismo autoritario y de un modelo de expoliación que llevaría previsiblemente a escenarios catastróficos, entre los que se incluyen más guerras, crisis alimentarias, desplazamientos forzados y la profundización de la crisis ecosocial. El discurso de la "vuelta a la normalidad" es tributario de este tipo de escenario y se apoya en la angustia de buena parte de la población por recuperar su sociabilidad y/o su trabajo.

El segundo de ellos, que gana cada vez más fuerza, es el de la "economía verde". Se trata de una serie de propuestas muy diversas que van desde la apuesta por un Green New Deal hasta nuevas coexistencias entre acumulación del capital e imaginario ambiental, que van en la línea de la adaptación del capitalismo a un modelo "más limpio", aunque no necesariamente más justo socialmente. Todavía es difícil predecir los rumbos de este escenario que, aunque puede contener la degradación ambiental en algunos lugares, también puede profundizar las desigualdades Norte/Sur, la financiarización de la naturaleza y el racismo ambiental.

Finalmente, tenemos también un tercer escenario basado en propuestas de un cambio de paradigma hacia una nueva matriz económica y ecosocial. Son escenarios de transición diversos propuestos por luchas territoriales, movimientos sociales y diversos sectores anticapitalistas que construyen la agroecología, la soberanía alimentaria, la justicia climática y defienden los derechos de la naturaleza y el derecho a la vida. Aunque tiene un despliegue global, la importancia de América Latina es fundamental acá y quizás el elemento más decisivo para que pueda avanzar sea la capacidad de articular resistencias territorializadas con plataformas políticas amplias de conexión regional e incidencia política.



Maristella Svampa

Es necesario leer los dispositivos y discursos de dominación patriarcal desde un enfoque procesual. Tengamos en cuenta que los populismos progresistas latinoamericanos alimentaron una dinámica de polarización político-ideológica. Lo que al inicio fue considerado como un mecanismo simplificador más o menos frecuente de la política (la configuración de esquemas binarios), en un determinado campo de conflicto e interacción, al volverse más o menos permanente, iría convirtiéndose en un marco de inteligibilidad general de la política y la sociedad. La polarización no sólo fue envolviendo actores sociales y grupos políticos diferentes que atraviesan y conforman el campo de conflicto, sino que iría adquiriendo una significación más ontológica que política, al generar identidades contrapuestas que se conciben como irreconciliables e irreductibles. En consecuencia, hay que reconocer que no sólo los populismos progresistas forjan cadenas de equivalencia[3] al calor de virulentas confrontaciones, sino también la oposición política, económica y mediática que ocupa el espacio público, elaborando repertorios de acción colectiva, movilizando demandas diferentes, constituyendo y redefiniendo identidades.

Gran parte de los gobiernos progresistas de la región quedaron atrapados en esta dinámica polarizadora que abrió nuevas oportunidades políticas a sus opositores, legitimando otros discursos y posicionamientos político-sociales, esto es, instalando nuevas fronteras sociales que tienden a reconfigurar nuestra percepción de los hechos y a establecer nuevos consensos. El sociólogo brasileño Breno Bringel (Bringel y José Domingues, 2018) desarrolla un enfoque procesual similar al que propongo, a través del concepto de "campos de acción", que define como "configuraciones sociopolíticas y culturales, que expresan órdenes societales en los cuales los actores interactúan entre sí y con otros campos", que incluyen no sólo movimientos sociales, sino partidos políticos y otros grupos en disputa. Esta conceptualización propone ir más allá de la noción de matrices sociopolíticas contestatarias para analizar la dinámica de movilización social, e incluir a los movimientos y grupos de derecha e incluso

[3] Utilizo el concepto de "cadenas de equivalencia" introducido por Laclau, referido a la capacidad de un discurso (un significante vacío) de articular demandas sociales heterogéneas, sin por ello apelar al esquema interpretativo de este autor en relación con el populismo.

de extrema derecha en un campo más amplio, sobre todo al calor de su expansión global.

Por ejemplo, en Argentina existe un poderoso movimiento feminista, que cobró masividad en los últimos cinco años disparando cambios culturales importantes, visibles en el proceso de deconstrucción de la masculinidad dominante. Ciertamente, hubo también una reacción conservadora y furiosamente antiabortista, un *backlash*. Así, la discusión sobre el aborto legal entablada en 2018 dividió a la sociedad en dos campos: por un lado, el campo liberal-democrático y el radical-feminista; por otro lado, el campo liberal conservador y el reaccionario-autoritario. Este último desarrolló una gran capacidad de movilización, de la mano de sectores pentecostales y del catolicismo ultraconservador, ejerciendo una abierta presión sobre los legisladores nacionales para rechazar el proyecto de ley del aborto en el Senado. Así, en el norte del país, donde el catolicismo y el conservadurismo tienen hondas raíces políticas, comenzaron a realizarse acciones para obstaculizar los abortos no punibles (desde 1921 la legislación argentina permite el aborto en casos de violación, y cuando existe peligro para la vida o la salud de la mujer). También surgieron falsos "grupos de padres" (grupos organizados contra el aborto) para movilizarse en rechazo de la ley de Educación Sexual Integral en las escuelas, norma cuyo carácter progresista es innegable. Por último, el dato más novedoso fue la presentación de candidatos antiaborto en las elecciones de 2019, tanto en el ámbito provincial como nacional.

Sin duda todo esto forma parte de un fenómeno más global, ilustrado no sólo por diferentes variantes del fundamentalismo religioso, sino también por nuevas agrupaciones de extrema derecha que se opone a lo que sus dirigentes denominan "el marxismo cultural" para combatir tanto el feminismo (considerado como "ideología de género") como los grupos que promueven la diversidad sexual, el garantismo en relación con los sectores populares excluidos y, por supuesto, los pueblos originarios.

Heriberto Cairo

Ciertamente la COVID-19 ha venido a paralizar la mayoría de estos estallidos sociales, pero entiendo que de forma momentánea. De hecho, la forma de abordar la pandemia por gobiernos como el de Brasil no dejará de alentar nuevos y viejos movimientos de resistencia a la derecha populista-nacionalista que practica una política económica ultraliberal.



Pero mi impresión es que en América Latina lo que ha ocurrido es que se han reactivado formas de solidaridad social que conocíamos de hace tiempo (recolección y entrega de alimentos a los necesitados, grupos de asistencia y cuidado comunitario, etc.) organizadas por viejos actores sociales: los sistemas de gobierno comunitarios, las autoridades tradicionales, asociaciones vecinales, sindicatos, etc. Es el caso de la reacción de las autoridades indígenas y originarias bolivianas ante la "visita" del Khapaj Niño Coronavirus (ver el maravilloso texto de Pedro Pachaguaya y Claudia Terrazas, 2020), o las llamadas a la solidaridad y a la lucha contra la pandemia realizadas por líderes indígenas en la Amazonía que se recogen en "Vozes da Re-Existência na pandemia" (2020) o tantos y tantos otros ejemplos de autoorganización para hacer frente a la crisis multifacética que ha traído consigo la pandemia.

El papel de las mujeres en todas estas formas de solidaridad es fundamental, en particular en la reaparición de las ollas comunes o comunitarias, que vuelven a alimentar a multitudes empobrecidas por la crisis de la COVID-19 como en tiempos de la dictadura pinochetista en Chile, o cuando la guerra entre Sendero Luminoso y el Estado en Perú, o cuando las crisis económicas de Argentina y Uruguay en el 2002. Son innumerables las iniciativas en toda la región y es muy difícil hacer una estimación de la población atendida, pero ha sido un elemento muy importante para afrontar la crisis. Las iniciativas también incorporan nuevos matices, como las ollas promovidas por colectivos LGBT en las Casas de Paz en el Caribe colombiano (Caribe Afirmativo, 2020). También han crecido mucho las cooperativas de consumo, como el Mercado Popular de Subsistencia (MPS) en Uruguay (Zibechi, 2020).

Éstas son formas de solidaridad "aburrida", como la denominan Lois y González (en prensa), de carácter colectivo y de poco interés para los medios de comunicación y algunos intelectuales, que prefieren centrarse en el activismo social "espectacular", como el derribo de estatuas, que posiblemente sea más reconfortante desde una perspectiva individualista, pero que, como decíamos antes, se agota en sí mismo. ¿Son prácticas liberadoras? Yo creo que sí, porque permiten a amplias colectividades escapar del hambre y afrontar la enfermedad. ¿Transformadoras? Por supuesto, porque permiten aliviar la dependencia del patrón o del Estado. Todas son formas que asocian la solidaridad con la autogestión y la dignidad, y lo

de menos es saber si son "revolucionarias" o "reformistas", lo importante es que tengan objetivos transformadores.

Bibliografía

Blanco, Jimena, Karla Schiaffino y Mariano Pablo Machado (2020, 22 de junio). "Latin America in Line for Huge Surge in Civil Unrest", *Verisk Maplecroft*. Recuperado de https://www.maplecroft.com/insights/analysis/civil-unrest-2019-was-just-a-taste-of-things-to-come-for-latin-america/, consultado el 14 de agosto de 2020.

Bringel, Breno (2020). "Geopolítica de la pandemia, escalas de la crisis y escenarios en disputa", *Geopolítica(s). Revista de Estudios sobre Espacio y Poder*, núm. 11, pp. 173-187. https://doi.org/10.5209/geop.69310

Bringel Breno y José Mauricio Domingues (2018). *Brasil. Cambio de era: crisis, protestas y ciclos políticos.* Madrid: Los Libros de la Catarata.

Cairo, Heriberto (2009). "La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo". *Viento Sur*, núm. 100, pp. 65-74.

Cairo, Heriberto y Breno Bringel (2010). "Articulaciones del Sur global: afinidad cultural, internacionalismo solidario e Iberoamérica en la globalización contrahegemónica", *Geopolítica(s). Revista de Estudios Sobre Espacio y Poder*, vol. 1, núm. 1, pp. 41-63.

Cairo, Heriberto y Breno Bringel (2019). *Critical Geopolitics and Regional (Re) Configurations: Interregionalism and Transnationalism Between Latin America and Europe*. Abingdon: Routledge.

Caribe Afirmativo (2020, 2 de junio). "Ollas comunitarias: Una apuesta a la reconciliación en medio del COVID-19". Recuperado de https://caribeafirmativo.lgbt/ollas-comunitarias-una-apuesta-la-reconciliacion-medio-del-covid-19/, consultado el 14 de agosto de 2020.

García Montes, Néstor (2013). "Aproximación teórica al estudio de la acción colectiva de protesta y los movimientos sociales", *Red Cimas*. Recuperado de http://www.redcimas.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/03/t_aproximacion_teorica_mmss_garcia.pdf, consultado el 14 de agosto de 2020.

Heller, Nathan (2017, 21 de agosto) "Is There Any Point to Protesting?", *The New Yorker*. Recuperado de https://www.newyorker.com/maga-



zine/2017/08/21/is-there-any-point-to-protesting?/, consultado el 14 de agosto de 2020.

Lois, María, y Silvia González Iturraspe (en prensa). "Sólo el pueblo salva al pueblo: apoyo mutuo, solidaridad y redes vecinales en Madrid", en Paulo R. Baqueiro Brandão y Cláudio J. Moura de Castilho (ed.), *Tendências, perspectivas e desafios no contexto do pós-COVID-19. O Sul Global e outros territórios*.

Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2019). *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo - Tendencias 2019*. Ginebra: OIT.

Pachaguaya Yujra, Pedro, y C. Terrazas Sosa (2020). *Una cuarentena individual para una sociedad colectiva: La llegada y despacho del Khapaj Niño Coronavirus a Bolivia*. La Paz: Asociación Departamental de Antropólogos de La Paz / Instituto de Investigación y Acción para el Desarrollo Integral (IIADI).

Pacto Ecosocial del Sur, América Latina y Caribe (2020). *Pacto Ecosocial del Sur, América Latina y Caribe.* Recuperado de https://pactoecosocialdelsur.com/, consultado el 14 de agosto de 2020.

Quijano, Aníbal (1991). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú indígena*, vol.13, núm. 29.

Svampa, Maristella y Enrique Viale (2020). "Justicia Ecosocial y Económica. Nuestro Green New Deal", *Revista Anfibia.* Recuperado de http://revistaanfibia.com/ensayo/green-new-deal/, consultado el 14 de agosto de 2020.

Vozes da Re-Existência na Pandemia (2020). *Vozes da Re-Existência na Pandemia.* Manaus y Sao Paulo: Observatório da Violência de Gênero no Amazonas/UFAM y el CPaS-1/USP. Recuperado de https://www.facebook.com/pg/vozesdareexistencia/about/?ref=page_internal, consultado el 14 de agosto de 2020.

Zibechi, Raúl (2020, 5 de junio). "Movimientos en la pandemia: autogestionar la comida y la vida", *El Salto*. Recuperado de https://www.elsaltodiario.com/movimientos-sociales/movimientos-en-la-pandemia-uruguay-ollas-populares-brasil-pt-autogestionar-comida-vida, consultado el 14 de agosto de 2020.



Jaime Preciado es doctor en Estudios Latinoamericanos, Instituto de Altos Estudios Latinoamericanos, Universidad de París III. Integrante de la Academia Mexicana de las Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Campo de especialidad: geopolítica del desarrollo, la globalización y la integración latinoamericana; democracia, geografía del poder y procesos electorales. En torno de sus temas de investigación, ha publicado siete libros de autoría personal y participado en innumerables publicaciones colectivas nacionales e internacionales. Coordinador del Doctorado en Ciencia Política, CUCSH, Universidad de Guadalajara. Codirector de la revista *Espiral. Estudios de Estado y Sociedad* (de 1994 hasta la fecha). Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (2007-2009).

Maristella Svampa es socióloga y escritora. Vive en Buenos Aires. Investigadora Superior del Conicet, profesora titular de la Universidad Nacional de La Plata. Recibió el Premio Kónex de platino en Sociología (2016) y el Premio Nacional de Ensayo Sociológico (2018). Se autodefine como una intelectual anfibia y una patagónica que piensa en clave latinoamericana. Sus temas son la crisis socioecológica, los movimientos sociales y la teoría social. Ha escrito numerosos ensayos y novelas. Entre sus últimos libros se cuentan *Chacra 51. Regreso a la Patagonia en los tiempos del fracking* (2018) y *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina* (2018), publicado en español, inglés, portugués y alemán, y recientemente *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo* (junto con Enrique Viale, septiembre de 2020).

Heriberto Cairo es catedrático en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, de la que ha sido Decano. Ha sido profesor invitado en varias universidades españolas y extranjeras. Es director fundador de la revista *Geopolítica(s)*, editada por la UCM. Desarrolla sus investigaciones en el campo de la geografía política, con especial énfasis en el estudio de la geopolítica de la guerra y la paz, las identidades políticas e ideologías territoriales y las fronteras. Sus áreas regionales de especialización son América Latina y la península ibérica. Fue Presidente del Co-



mité de Investigación 15 "Political and Cultural Geography" de la International Political Science Association. Cofundador de Trama Editorial, dedicada a publicar textos relacionados con la geopolítica y la geografía política (https://www.tramaeditorial.es/authors/heriberto-cairo-comp/)

Breno Bringel es profesor del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (IESP-UERJ), donde coordinó el Programa de Doctorado en Sociología. Ha publicado extensamente en torno de sus líneas de investigación: movimientos sociales, activismo transnacional y pensamiento latinoamericano. Miembro activo de la International Sociological Association, en la que fue Presidente del Comité de Investigación "Social Classes and Social Movements" (ISA RC-47). Editor de *Open Movements*, publicación que forma parte de Open Democracy (https://www.opendemocracy.net/en/author/breno-bringel/). Su más reciente publicación es *Critical Geopolitics and Regional (Re)Configurations* (Routledge, 2019). Actualmente es miembro del comité directivo de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

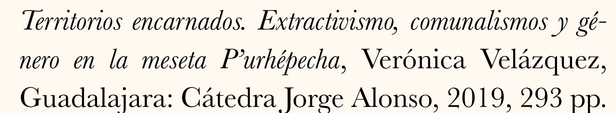


DESAFÍO A LAS TERRITORIALIDADES NEOLIBERALES: VIDAS, CUERPOS Y TIERRAS EN DISPUTA

CHALLENGING NEOLIBERAL TERRITORIALITIES: DISPUTED LIVES, BODIES AND LAND

Inés Durán Matute*







Reseña del libro
Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la meseta P'urhépecha, Verónica Velázquez, Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso, 2019, 293 pp.

En los últimos 30 años hemos sido testigos de cómo la gobernanza neoliberal acentúa las diferencias para controlar y mercantilizar la vida y la naturaleza haciéndolas productivas para un capitalismo global. Si bien presenciamos una intensificación de los tiempos y espacios de dominio, despojo y explotación, de lo que se trata es de una renovación de formas coloniales de opresión y acumulación sustentadas en continuos y resurgentes racismo y sexismo. De esta forma, vivimos en una constante batalla por el control y la apropiación de vidas, cuerpos y territorios, donde observamos la imbricación de estas formas coloniales con dinámicas neoliberales extractivistas. Las mujeres indígenas de bajos recursos económicos son así quienes experimentan una de las caras más crueles de este sistema capitalista proyectado a imagen de la modernidad/colonialidad. Sin embargo, mientras padecen el incremento de violencias, despojos, conflictos y desigualdades, también observamos cómo no sólo logran sobrevivir, sino que

* Institute for Research on Labor and Employment, University of California Los Angeles.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 273-278
Recepción: 16 de diciembre de 2019 • Aceptación: 26 de marzo de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





algunas abren nuevos espacios de participación política que desafían las jerarquías étnicas, de género y clase y promueven *otras* maneras de relacionarse con el territorio y la naturaleza. Es aquí donde la relevancia del trabajo de Verónica Velázquez se sitúa.

Su libro *Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la meseta P'urhépecha*, ganador del premio Cátedra Jorge Alonso 2019, desde una mirada inspirada por la antropología, la geografía crítica y el feminismo, nos muestra cómo el capitalismo ha afectado la vida cotidiana de las mujeres p'urhépechas en Zirosto y Cherán (Michoacán) al favorecer la violencia y acentuar la precarización de cuerpos, vidas y tierras. Mediante una etnografía comprometida y ética, esta joven antropóloga nos comparte sus experiencias y aprendizajes al trabajar con ellas en los campos de aguacate en Zirosto, en las *berries* en Los Reyes, y en el vivero forestal de Cherán. Con una narración detallada, nos sumerge en qué significa vivir y trabajar como mujer en estos espacios confeccionados bajo una lógica capitalista, racista y patriarcal. Su trabajo da muestra de la creatividad y el compromiso que debemos tener en nuestro quehacer investigativo, al tiempo que expone el miedo, las violencias y riesgos cotidianos que experimentamos en un México cada vez más desgarrado por la guerra contra el narco. Al decir esto, la autora nos apunta hacia algo que se viene señalando en las discusiones sobre el extractivismo, y es la estrecha articulación que se da en América Latina entre el narcotráfico, la acumulación por desposesión y el avance de las violencias. Aquí no sólo se disputan tierras entre los distintos sujetos locales, nacionales y transnacionales, sino también las vidas y cuerpos de mujeres como aquellas en la meseta P'urhépecha.

Silvia Federici (2004) nos invita a no perder de vista la continuidad que se ha dado en estas formas en que el capitalismo se ha desplegado y hoy se manifiesta en una aguda violencia contra la mujer. En esta línea, Verónica apunta a ciertos paralelismos con los modelos de desarrollo anteriores, al tiempo que muestra cómo las opresiones sufridas históricamente potencian la vulnerabilidad de los cuerpos de las mujeres p'urhépechas. El acceso, la tenencia y el manejo de la tierra, actividades "masculinas", marcan así la forma actual en que las mujeres se integran o no al mercado laboral y a la vida comunitaria. Para la autora, lo que estas mujeres experimentan es, siguiendo a Gladys Tzul Tzul (2016), una inclusión diferenciada en la trama comunal, puesto que el uso de la tierra es transmi-

tido patrilinealmente. Al mismo tiempo, la *kaxumbekua* (la honorabilidad), señala, ha funcionado como un dispositivo de control para mantener la subordinación de las mujeres a las lógicas patriarcales. La autora nos narra de esta forma diferentes prácticas como el robo de novias y la residencia patrivirilocal como formas que han mantenido inalterado el orden de género y perpetuado la violencia hacia la mujer. Asimismo, los hombres, al acaparar el manejo del gobierno comunal y de los espacios públicos, han silenciado la voz de las mujeres, al tiempo que han mantenido el control y la vigilancia de sus cuerpos y las han relegado al espacio privado/doméstico. Quizá, para mí, aquí, radique la debilidad del libro, pues nos deja esperando un análisis más profundo enmarcado en las discusiones de la imbricación entre lo moderno y lo colonial.

No obstante, el trabajo de Verónica nos muestra grandes aportes para entender las consecuencias de las transformaciones que se vienen dando en la región. Uno de los mayores cambios se puede observar en cómo, siguiendo la lógica del mercado y de las jerarquías de género, se está eliminando el sistema agrícola tradicional para dar paso a la industria agroexportadora. Apunta a que son las empresas transnacionales quienes dictan qué, cómo y para quién producir. Esto ha propiciado que se modifiquen los ritmos de vida para seguir los tiempos de producción y las formas de vida que favorecen al capital extranjero. No sólo esto, sino que, tal como lo analiza partiendo del trabajo de Judith Butler, los cuerpos de las mujeres ahora jornaleras son precarizados, violentados y desechados. Nos narra, por ejemplo, cómo las enfermedades en Zirosto han surgido por la contaminación que sufren sus cuerpos en la agroindustria de las *berries*. Para ellas el cáncer de piel, el lupus y los niños con malformaciones congénitas se están convirtiendo en cotidianidades. Lo que sucede con ellas no es algo excepcional, sino que a lo largo del país se ha evidenciado cómo unos cuerpos no valen dentro de este sistema económico-político. Tal es el caso en las comunidades de Mezcala y San Pedro Itzicán (Jalisco), donde se ha identificado el agua contaminada como la causa de que haya niños que mueren por insuficiencia renal (Jacobo Contreras, 2018). Sin embargo, el gobierno ha preferido desviar la mirada de las industrias que desechan sus residuos en la cuenca Lerma-Chapala-Santiago, pues son muchos los intereses económicos y políticos en juego. El desarrollo conlleva costos y daños colaterales, y estas muertes sólo son consideradas en estos términos por las redes de poder.



En ese mismo tenor, Verónica, abonando a la perspectiva de la interseccionalidad elaborada por feministas de color, nos muestra cómo la agroindustria utiliza las distintas clasificaciones sociales para perpetuar condiciones precarias de empleo, al tiempo que incrementa las violencias e inseguridades en las vidas de estas mujeres. Utiliza la noción de "cuerpo diferenciado" para entender cómo las territorialidades neoliberales potencian e intersectan las distintas opresiones encarnadas en los cuerpos de estas jornaleras, para generar mayores ganancias y favorecer a ciertos sectores locales e internacionales. Se trata de un mecanismo para perpetuar y acentuar la dominación para beneficio del capital transnacional que trae consigo la transformación de la economía local y los paisajes naturales, la dispersión y fragmentación de la población y la precarización de la vida de las mujeres. Lo que sucede con las mujeres p'urhépechas no es exclusivo; de hecho, las mujeres indígenas jornaleras en el valle de San Quintín exhiben una situación similar, donde la violencia, la precarización, los bajos salarios y la marginación se han convertido en parte de sus vidas cotidianas (Niño Contreras *et al.*, 2016). El trabajo de Verónica nos ayuda así a entender las consecuencias de este modelo extractivista en nuestro país, que no sólo se ven en el ámbito personal y laboral sino comunitario, donde crecen las tensiones y estigmatizaciones hacia las mujeres.

Sin embargo, la autora identifica que en la meseta P'urhépecha confluyen distintas territorialidades; es decir, que se dan diferentes respuestas espaciales ante los procesos de despojo. En Zirosto, por un lado, se insertan en el modelo agroexportador siguiendo las lógicas espaciales neoliberales y la acumulación capitalista; por otro lado, en Cherán hay una procuración del bien común, del valor de uso desde una perspectiva etnoecológica. Sin perder noción de las contradicciones, las ambigüedades y los problemas internos que enfrentan estas comunidades, señala que se están gestando distintas configuraciones de comunalismo, pero se pregunta si estos comunalismos que surgen son realmente una alternativa a las geografías capitalistas. Aquí es primordial entender el papel que toman las mujeres en su configuración. Sin duda existen diferentes formas de ser mujer en la meseta P'urhépecha, pero es importante señalar los avances que hacen unas de ellas para crear políticas comunitarias más inclusivas. Una de las grandes aportaciones del libro es, en este sentido, la esperanza que teje mediante las vidas de tres lideresas en Cherán, que de distintas formas están desafiando las jerarquías de género para abrirse paso en el

espacio público, al tiempo que reivindican su etnicidad, sus conocimientos y prácticas vinculados a la defensa del territorio.

Es gracias a ellas que Verónica discierne la creación de una territorialidad contrahegemónica donde se amplía la participación pública, se reconstituyen los bosques comunitarios, se procura la sustentabilidad medioambiental, se fortalecen los vínculos comunitarios, se proveen sentidos de vida y justicia incluyentes y colectivos y se reivindican una territorialidad ancestral/sagrada y étnica junto con su carga simbólico-identitaria. *Territorios encarnados*, de esta forma, contribuye a una conceptualización del espacio-territorio más allá de las visiones masculinas y capitalistas. Para Verónica, se dan otras formas de relacionarse con el territorio, de *sentipensarlo*, como diría Arturo Escobar, donde los saberes locales son revalorados y articulados con el cuidado de la vida y la naturaleza. El extractivismo ha escrito sobre los territorios y cuerpos los ideales de un desarrollo neoliberal depredador que amenaza hoy en día a las comunidades indígenas con su expansión, mediante la implementación de una serie de megaproyectos; afortunadamente, trabajos como el de Verónica, desde los márgenes, alimentan nuestra reflexión y búsqueda de alternativas colectivas para frenar el ímpetu de las territorialidades neoliberales.

Bibliografía

Federici, Silvia (2004). *Caliban and the Witch.* Nueva York: Autonomedia.

Jacobo Contreras, Manuel Alejandro (2018). "La justicia simulada: persistencia de enfermos renales", en Inés Durán Matute y Rocío Moreno (ed.), *Voces del México de abajo. Reflexiones en torno a la propuesta del CIG.* Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso, pp. 251-260. *Recuperado de* http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/sites/default/files/voces_del_mexico.pdf, consultado el 16 de julio de 2020.

Niño Contreras, Lya Margarita, José Moreno Mena y Amalia Tello Torralba (2016). "La Casa de la Mujer Indígena en San Quintín: experiencia de creación, obstáculos y retos", *Diario de Campo*, núm. 12, pp. 7-16. Recuperado de https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/9780/0, consultado el 16 de julio de 2020.

Tzul Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala: Editorial Maya Wuj.



Inés Durán Matute es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Sídney, Australia. Realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Occidente y otra en el Institute for Research on Labor and Employment, University of California Los Angeles (UCLA). Actualmente, se desempeña como posdoctorante en el International Research Group on Authoritarianism and Counter-Strategies, Rosa Luxemburg Stiftung, Alemania y en el Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Trabaja desde una postura activista en apoyo a la lucha nacional de los pueblos indígenas en la defensa de sus territorios, identidad, historia, derechos y modos de vida. Entre sus publicaciones recientes destacan *Los pueblos indígenas y las geografías de poder. Narrativas de Mezcala sobre la gobernanza neoliberal* (2019) y "Indigeneity as a transnational battlefield: disputes over meanings, spaces and peoples", Globalizations (2020).



RESEÑAS CRÍTICAS

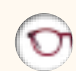
ANTE LA QUIEBRA DE LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA, LA BÚSQUEDA DE GLOBALIZACIONES ALTERNATIVAS

FACING THE FAILURE OF CAPITALIST GLOBALIZATION, THE SEARCH FOR ALTERNATIVE GLOBALIZATIONS

Jorge Alonso*



Reseña del libro
Otras globalizaciones, Gustavo Lins Ribeiro,
México: UAM /Gedisa, 2018, 408 pp.



Éste es un libro muy importante, porque reúne la larga trayectoria de un investigador profundo, con miradas novedosas y muy sugerentes. Se trata de búsquedas que van destacando aspectos que podrían quedar sin ser visualizados y que se abordan con mucha originalidad. Prevalece un énfasis alternativo, pero lo predominante también es estudiado con mucha agudeza. La pandemia de 2020 detuvo el ritmo frenético de la globalización capitalista.

El autor nos hace ver que la globalización se ha convertido en una etiqueta para referirse a ciertas formas de relación e imbricación de distintos lugares, agencias y agentes en el mundo actual. Pero no es algo estático, pues ha ido sufriendo transformaciones constantes. Se escudriña lo presente, pero teniendo en cuenta la dinámica que se generó desde que los europeos invadieron territorios americanos. El autor tiene la influen-

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 279-289
Recepción: 12 de diciembre de 2019 • Aceptación: 26 de marzo de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



cia de Wallerstein y de su sistema-mundo, en el sentido de una totalidad mundial. Se ha destacado que Wallerstein indagó tanto el sistema-mundo como los movimientos antisistémicos. Boaventura de Sousa Santos ha dicho que su principal mérito había sido dejar atrás la unidad de análisis de las sociedades nacionales y profundizar en el sistema mundial con sus crecientes dependencias e interdependencias; haber cuestionado el pensamiento occidental eurocéntrico y combinado la objetividad científica con el compromiso con los desheredados de la tierra (Santos, 2019). Desde una visión geopolítica mundial, no sólo historificó la relación de explotación centro-periferia, sino que dio los supuestos de lo que ahora se conoce como la teoría de la globalización (Dussel, 2019).

Hay quienes consideran que el término "globalización" apareció por primera vez en mayo de 1983, en un artículo de Theodore Levitt ("La globalización de los mercados financieros") difundido por la revista *Harvard Business Review*. También se ha advertido que se trata de un concepto de carácter ideológico, acuñado y publicitado en Estados Unidos durante la década de 1980, que trata de describir un fenómeno económico desde el punto de vista de la teoría económica convencional. En los noventa, Alain Touraine subrayó que se trataba de una construcción ideológica, pues constatar el aumento de los intercambios mundiales, la multipolarización del sistema de producción y el papel de las nuevas tecnologías era una cosa, pero sostener que era un sistema mundial autorregulado y plantear que la economía debía escapar a los controles políticos era otra cuestión, pues se sustituía una descripción por una interpretación errónea (Ramos, 2019).

Se llama la atención a que no se trata de un término unívoco, pues algunos lo utilizan para indagar los grandes cambios recientes mientras otros lo ven como el orden mundial. Aunque se popularizó en los noventa, no se debería olvidar que en los sesenta McLuhan utilizó la expresión "aldea global" (Fazio, 1998). Ribeiro precisa que globalización no se reduce a fenómenos nuevos. Hay una globalización hegemónica caracterizada por las iniciativas de agentes multinacionales y transnacionales que quieren alcanzar objetivos capitalistas neoliberales (hacer ajustes estructurales, privatizar lo público, apoyar al capital y a la empresa privada, reencauzar las economías nacionales hacia mercados extranjeros, propiciar el llamado libre comercio global, debilitar la legislación laboral, disminuir y hasta abandonar el estado de bienestar). Se propicia un mundo donde campean

el individualismo y el consumismo, donde prevalecen los algoritmos y las manipulaciones. Crecen los oligopolios cada vez más poderosos. El capitalismo tiende a la concentración y centralización del capital. Estamos en un capitalismo globalizador en crisis aguda, ante una forma social feroz, cruel y despiadada del mismo sistema mundial capitalista (Camín, 2019). Hay quienes dicen que la globalización se ha ido desarrollando a diferentes velocidades a lo largo de la historia y ha tenido, en menor medida, momentos de retroceso. Se enfatiza que la globalización fue posible por el transporte de larga distancia, las comunicaciones y los flujos de capital. Castells ha dicho que globalización es cuando todos los sistemas, en todos los países, funcionan con base en las conexiones globales, por lo que vivimos en un mundo globalizado y no sólo internacionalizado, y la globalización existe en todas las dimensiones de la vida (Castells, 2019). En cuanto a la etapa actual, habría que pensar que nuestro actual episodio de globalización es en realidad una fase breve, y que una reversión a una forma más localizada podría estar en puertas, porque no está garantizado que las redes eléctricas y las comunicaciones globales puedan mantenerse a largo plazo, ya que los flujos de energía y financieros disminuyen caóticamente. Aunque esa regresión tendrá muchos dejos de la cultura globalizada y de tradiciones del capitalismo crecentista (Morassi, 2019). El economista Joseph Stiglitz publicó en noviembre de 2019 que el neoliberalismo llevaba 40 años debilitando la democracia. Se prometió algo que fue puro humo, y ese enorme engaño produjo desconfianza en las elites y en la ciencia económica en la que se basó el neoliberalismo (Stiglitz, 2019). Hay autores que prefieren llamar al neoliberalismo globalización neoliberal. Insisten en que el capitalismo es el modo de producción imperante en todo el mundo. Precisan que la deslocalización de la industria y la desconcentración de los procesos productivos tienen que ver con la sobrexplotación, con la apropiación de los mercados de los países periféricos. Llaman la atención sobre las reacciones nacionalistas que en Estados Unidos y el Reino Unido tienen ante las pérdidas de empleos y de formas de vida, que son aspectos que tienen que ver con la lógica de la actual acumulación capitalista, y las soluciones sólo pueden venir de un replanteamiento a fondo del mismo capitalismo (Dorado, 2019).

El libro de Gustavo Lins Ribeiro nos conduce a examinar la existencia de otras globalizaciones políticas, económicas y académicas. No sólo está la globalización hegemónica, sino que, por las múltiples resistencias que



genera, también hay una globalización popular, desde abajo. El libro nos va conduciendo a una diversidad de procesos y agentes alternativos en lo económico, político y cultural. Se elabora el concepto de sistema mundial no hegemónico. Hay una globalización política que opera de abajo hacia arriba cuyos agentes fundamentales son los activistas. Se encuentran los movimientos anti- y alterglobalización. Entre estos procesos se encuentra el persistente Foro Social Mundial. Además, proliferan los mercados populares, que son flujos comerciales animados por gente del pueblo y no por elites. Se adentra el autor en las copias que se hacen de productos de la globalización hegemónica. Nos dice que esto no es algo que se haya dado recientemente, sino que proviene de hace tiempo. Nos va llevando por alternativas a los modos predominantes de trabajo y de comercio. Destaca que la globalización popular está formada por redes que se encuentran en diferentes mercados que constituyen los nudos del sistema mundial no hegemónico. Se conectan muchas unidades a lo largo y ancho del mundo mediante flujos de información, personas, mercancías y capital. Destaca cómo en distintas partes de Asia irrumpieron centros de mercancías del sistema mundial no hegemónico.

En cuanto a la globalización alternativa, en lo académico analiza la Red de Antropologías mundiales. Aunque prevalece una hegemonía internacional de la antropología estadounidense, la red se ha propuesto estimular la articulación de antropologías diversas. Existe una exploración crítica de la diversidad de la antropología como discursos y prácticas dentro del campo de poder nacionales. Se ha producido un desarrollo de antropologías plurales, las cuales fomentan el diálogo entre antropólogos de diversas partes del mundo, y esto descentraliza, rehistoriza y pluraliza. Ribeiro escudriña atinadamente la crisis de la antropología hegemónica. En contraste, detecta muchos sitios donde se están produciendo conocimientos sobre la diversidad y en los cuales se va generando un proyecto distinto para la disciplina. Un mundo globalizado es el escenario perfecto para que florezca la antropología por su respeto a la diferencia, por su elogio de la pluralidad y de la diversidad. Las cosmopolíticas imperiales no problematizan la hegemonía de los cánones occidentales y naturalizan la universalidad del *statu quo* antropológico existente, por lo que predominan las visiones globales angloamericanas. Pero las antropologías mundiales están siendo críticas del eurocentrismo y de la dominación angloamericana. Hay un intercambio horizontal entre las distintas antropologías del mundo.

El libro es rico en discusiones. Explora poder, redes e ideología en el campo del desarrollo. Recuerda que Richard Adams destacaba que poder es el control que un colectivo poseía sobre el ambiente de otro colectivo. Ribeiro repasa otras definiciones y hace una síntesis en la que el poder es la capacidad de controlar el curso de acción de acontecimientos y de impedir que otros se tornen actores con poder. Habría que tener en cuenta que hay quienes han apuntado que el orden de dominación confronta sin un éxito total el desorden causado por la rebelión plebeya (protagonizada por los excluidos, política, económica, social y culturalmente) alrededor del planeta porque el crecimiento capitalista global se orientó al enriquecimiento superlativo de unos pocos, a tal grado que sus fortunas particulares superan en mucho los presupuestos juntos de varias naciones. A falta de un modelo económico coherente que permita superar las crisis recurrentes del sistema capitalista y resarcir las necesidades y las dificultades sufridas por los sectores populares, éstos tienden a la autogestión, a través de formas organizativas propias y articuladas entre sí (Garcés, 2019).

Ribeiro estudia el desarrollo como campo de poder, pero también como ideología y expansión. Investiga quién es el sujeto del desarrollo y hace ver que se encuentran los sujetos activos y los pasivos. Precisa que para avanzar en el mundo globalizado se debe admitir que el desarrollo no es el objeto de deseo de todos. Explora los flujos globales de modelos de desarrollo. Insiste en que el desarrollo es una manera de existir en el mundo como destino que se presenta como dichoso para todos. Tiene que ver con el crecimiento económico y la innovación tecnológica que se piensan avanzando con continuidad y en ascenso. Se trata de una matriz discursiva en la que progreso y valores civilizados occidentales son categorías de ella. Pero son contestados. La ideología dominante plantea que estas resistencias son absurdas. Ribeiro llama la atención al hecho de que las críticas más fuertes han sido planteadas por antropólogos a partir de sus estudios de otras realidades. Löwy recordó que desde 1820, con Comte, la ideología del progreso se convirtió en una apología del orden industrial y científico burgués. Pero Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui compartieron un rechazo al dogma del progreso en la historia. Benjamin describió el progreso como una tormenta catastrófica acumulando ruinas y víctimas. Mariátegui escribió desde el punto de vista de los indígenas de la América Latina en oposición a la visión de la historia del colonialismo europeo. Estos escritores invitaron a repensar en nuevos términos el curso



de la historia, la relación entre pasado, presente y futuro, las luchas emancipadoras de los oprimidos y la revolución (Löwy, 2019).

Ribeiro va desentrañando la hegemonía del capitalismo electrónico-informático; plantea y analiza lo que categoriza como "gogleísmo". Las mercancías no sólo son objetos, sino que las palabras han sido convertidas en mercancías. Se entró en una nueva era de la industria de la publicidad. Los usuarios han ignorado que han sido despojados ellos mismos y la información que generan como mercancías en manos de otros. Google aprovecha grandes cantidades de creatividad y trabajo gratis tanto en el mundo virtual como en el real. Las grandes empresas del capitalismo electrónico-informático han impulsado nuevos modelos gerenciales. Algunos pensaron que en Internet estaba el espacio de la libertad, pero ahí se caía en el hombre-red, en un totalitarismo capitalista controlado por las multinacionales capitalistas del sector (Lorca, 2019). La globalización actual presenta numerosas aristas conflictivas. En esta globalización unos ganan y otros pierden. Para prestigiar la globalización se presenta como una estructura moderna lograda por la ruta del progreso. Pero la globalización sólo significa libertad real para los más fuertes que se erigen en orientadores de la economía mundial. Hay que abrir nuevos escenarios con nuevos tableros, sin pedir permiso (Perales, 2019).

El autor escudriña diversas modalidades de lo que es copiar. Se pregunta si la era digital pudiera ser testigo de la muerte del original. Plantea que el espacio público implica lo virtual y lo real. Apunta que la biotecnología pudiera hacer el clonaje humano. Sin copias, nos dice, no podía haber la economía. La revolución industrial es la producción acelerada de copias. Discute la relación entre diversidad y globalización. Explora la tensión universal/particular. Plantea que la política de la diferencia ha evolucionado rápidamente convirtiendo las demandas de reconocimiento cultural y étnico en arenas importantes de las luchas políticas contemporáneas. Hace ver cómo la globalización aumenta la exposición a la diferencia y hace la diferenciación social más compleja. La defensa de la diversidad cultural forma parte de la lucha contra las tendencias centralistas del capital global; aunque llama la atención a que la defensa de la diversidad cultural puede reflejar concientización de las corporaciones transnacionales sobre la naturaleza global de la economía política que operan. La descentralización, paradójicamente, puede reforzar la acumulación de poder. Los agentes transnacionales quieren organizar la diversidad. La

diversidad puede ser una herramienta tanto para la reproducción como para la lucha en contra de la hegemonía. Considera que hay particularismos locales, particularismos transnacionales y particularismos cosmopolitas. Propone el concepto de cosmopolítica, que le permite explorar estos últimos particularismos como formas de discurso político global para ir más allá de la tensión entre particular/universal. Señala que las agencias de gobernanza global son centros de producción cosmopolítica. Un campo está hegemonizado por los capitalistas transnacionales y sus elites asociadas que alaban un mundo neoliberal sin fronteras en cuanto a mercados se refiere. La diversidad cultural y el respeto a la diferencia se ve como el medio de obtener gobernabilidad y una estrategia de mercado. Pero existe otro campo de agencias intelectuales interesadas en otro tipo de globalización, que postulan una sociedad civil global para regular a las elites hegemónicas transnacionales. Se adentra Ribeiro en lo que llama "discursos fraternos globales", que pudieran coexistir con la realidad de un mundo conflictivo. Precisa que esos discursos fraternos globales son utopías que tienen un papel importante en la reproducción de la cohesión social y política. Hace la disección de algunos discursos globales que gozan de gran influencia, como los de los derechos humanos y el del desarrollo. Pero advierte que, en nombre de los derechos humanos, la libertad y la democracia, se han impuesto regímenes autoritarios. Recuerda que la universalidad de los derechos humanos no ha sido un asunto consensual. Mientras más grande sea la variación cultural, más grande será la oposición a la universalidad de los derechos humanos. La relación entre los derechos humanos y la diversidad cultural es muy propensa a generar contradicciones. No obstante, a pesar de sus orígenes occidentales, los derechos humanos se han vuelto una categoría instrumental de la lucha de los pueblos originarios en América Latina. Encuentra formas de desarrollo global de los derechos humanos en tanto particularismo transnacional como particularismo cosmopolita cuando se tienen en cuenta las variaciones de los derechos humanos de acuerdo con sus contextos sociales, políticos y culturales. Destaca Ribeiro que los derechos humanos y el desarrollo son ejemplos de las maneras en que algunos de los discursos globales más importantes están sujetos a conflictos de interpretación relacionados con las características de los campos sociopolíticos en los que están localizados. Por eso sus postulados universalistas están sujetos a resistencias. Otro concepto examinado es el de patrimonio de la humanidad, que comparte





varias características de los derechos humanos y del desarrollo. Se trata de un discurso de reconocimiento global que refuerza una geografía cultural. Tiene que ver con lo que se entiende como valor universal excepcional. Es el reconocimiento de estar en los mejores ejemplos de logros humanos o de maravillas naturales. Ribeiro nos dice que la tensión universal/particular es semejante a las relaciones entre lo global y lo local. Saca a flote que "globalización" fue un neologismo creado para referirse a la tensión entre lo local y lo global. Señala que para que un discurso fraterno global sea efectivo en el mundo contemporáneo, necesita renunciar a cualquier pretensión de ser la única solución universalmente válida y entrar en diálogo con diversas cosmopolíticas que son formadas dentro del mismo campo semántico global. Hay que moverse en un mundo globalizado donde el multiculturalismo es cada vez más asunto de política transnacional y hay que aceptar que la universalización de particularismos locales está condenada al fracaso. Por ello, recomienda fomentar visiones que sean sensibles a diferentes contextos globales, a la diversidad.

Ribeiro se abre a una perspectiva postimperialista, porque no bastan los poscolonialismos y la decolonialidad del poder. Defiende que las poblaciones indígenas se han convertido en sujetos de sus propias luchas epistemológicas, lo cual ha repercutido en el medio académico. Existen muchas formas de convivencias y conflictos entre epistemologías, paradigmas y enfoques. No habría que perder de vista que la mayoría de las reivindicaciones de universalidad se basa en efectos de poder. Apunta que, en un mundo globalizado, el problema es la pretensión imperial de hegemonía. Exhorta a que, en un mundo globalizado, busquemos consensualidades que abran canales de comunicación entre universos semánticos. Nos dice que hacen falta teorías viajeras. Hay que aceptar de manera crítica las dimensiones de teorías como el poscolonialismo que llegó a América Latina tras ser reformulado en Estados Unidos.

Recomienda que los partidarios de las cosmopolíticas contrahegemónicas tienen que identificar sus equivalencias mutuas para que puedan articularse políticamente. Precisa que el énfasis en el colonialismo, neocolonialismo, colonialismo interno, poscolionalismo y colonialidad del poder es algo bienvenido, aunque llama la atención en que la situación poscolonial y la colonialidad del poder coexisten. Dice que el énfasis excesivo en el colonialismo pudiera recrear lo que pretende criticar: una explicación que naturaliza la subalternidad como destino de las excolonias. Si el aná-

lisis se centra en el colonialismo y no en el capitalismo, se subestima la importancia de los Estados-nación y de sus elites, y esto aleja de las características particulares de las relaciones de poder que median entre los Estados-nación y el sistema mundial. Ribeiro recalca que hay que centrar la crítica en el capitalismo que produce desigualdades. Resolver los problemas coloniales no acaba con la opresión y la explotación. El racismo es un mecanismo capitalista que hace vulnerables a segmentos de mercado étnicamente divididos, pero no el único. Tal vez hubiera sido útil referirse también al colonialismo interno.[1] Propuso el concepto de postimperialismo, para imaginar la vida después del imperialismo.

Se hace ver cómo la violencia imperial se ejerce por medio de la superioridad militar y tecnológica. América Latina conoce los daños causado por las diversas formas del imperialismo. Pero la permanencia de los pueblos indígenas es una prueba de que es posible resistir el movimiento del expansionismo capitalista eurocéntrico, de que es posible una experiencia no capitalista que no es la persistencia de un pasado sino la expresión de un presente que impulsa futuro. Ribeiro nos dice que el EZLN ha mostrado que otro mundo ya es posible.

Estamos ante un libro que se aleja de los planteamientos acostumbrados, que se atreve a asomarse y descubrir vetas insospechadas pero existentes, y no contentarse con explicaciones generales, sino que las estruja, detecta sus tensiones y las explora desde una aguda visión de la complejidad. Hay que leerlo, estudiarlo, discutirlo y difundirlo.



---

[1] Habría que tener en cuenta que a mediados del siglo XX las ciencias sociales atendieron la problemática del colonialismo ante las luchas de independencia de muchos países del tercer mundo. Se destacó que el concepto de colonialismo se refería a la relación de dominación y explotación. Pablo González Casanova llamó la atención al hecho de que no sólo eran relaciones entre naciones, sino que en un mismo Estado nación existía el fenómeno de colonialismo interno. Más allá de la independencia de las naciones, los criollos desempeñaban el papel de los antiguos dominadores. También señaló que el colonialismo interno estaba ligado con el desarrollo del capitalismo (Romero, 2013). Cuando se impuso el neoliberalismo, hizo ver la actualidad del concepto en el contexto de la globalización capitalista (Torres, 2014).



Bibliografía

Camín, Eduardo (2019, 27 de julio). "El "contrato social de la globalización": ¿otra promesa sin mañana?", CLAE. Recuperado de http://estrategia.la/2019/07/21/el-contrato-social-de-la-globalizacion-otra-promesa-sin-manana/, consultado el 16 de julio de 2020.

Castells, Manuel (2019, 16 de noviembre). "Consumimos medios no para informarnos, sino para confirmarnos", entrevista en *Perfil*. Recuperado de https://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/manuel-castells-consumimos-medios-no-para-informarnos-sino-para-confirmarnos.phtml, consultado el 16 de julio de 2020.

Dorado, Fernando, (2019, 4 de octubre)."Globalistas y nacionalistas del siglo XXI", *Rebelión*. Recuperado de https://www.alainet.org/es/articulo/202470, consultado el 16 de julio de 2020.

Dussel, Enrique (2019, 3 de septiembre)."Immanuel Wallerstein (1930-2019), *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2019/09/03/opinion/035a1soc, consultado el 16 de julio de 2020.

Fazio, Hugo (1998). "La globalización: una aproximación desde la historia", *Historia Crítica*, núm. 17, pp. 71-77.

Garcés, Homar (2019, 21 de septiembre). "La rebelión plebeya ante el capitalismo global", *Rebelión*. Recuperado de http://www.rebelion.org/noticia.php?id=260665, consultado el 16 de julio de 2020.

Lorca, Antonio (2019, 25 de septiembre). "El otro totalitarismo", *Rebelión*. Recuperado de https://www.rebelion.org/noticia.php?id=260802, consultado el 16 de julio de 2020.

Löwy, Michael (2019, 23 de septiembre). "Dos marxistas disidentes contra la ideología del progreso" *Viento Sur*. Recuperado de https://vientosur.info/spip.php?article15134, consultado el 16 de julio de 2020.

Morassi, Demián (2019, 17 de septiembre). "Desglobalización… otra vez", *15 15 15*. Recuperado de https://www.15-15-15.org/webzine/2019/09/17/desglobalizacion-otra-vez/, consultado el 16 de julio de 2020.

Perales, Iosu (2019, 25 de septiembre). "Esta globalización nos mata", *América Latina en Movimiento*". Recuperado de https://www.alainet.org/es/articulo/202320, consultado el 16 de julio de 2020.

Ramos, Miguel Ángel (2019, 27 de agosto). "La globalización, una premisa falsa", *Rebelión*. Recuperado de: http://www.rebelion.org/no-



ticia.php?id=259820&titular=la-globalizaci%F3n-una-premisa-falsa-, consultado el 16 de julio de 2020.

Romero, Raúl (2013, 11 de mayo). "Colonialismo interno y autonomías: las luchas de los pueblos originarios hoy", *América Latina en Movimiento*. Recuperado de https://www.alainet.org/es/active/63934, consultado el 16 de julio de 2020.

Santos, Boaventura de Sousa (2019, 2 de septiembre). "Immanuel Wallerstein", *Esquerda*. Recuperado de https://www.esquerda.net/artigo/immanuel-wallerstein-memoriam/63069, consultado el 16 de julio de 2020.

Stiglitz, Joseph (2019, noviembre). "El fin del neoliberalismo y el renacimiento de la historia", *Nueva Sociedad*. Recuperado de: https://nuso.org/articulo/crisis-neoliberalismo-historia-elites-capitalismo-protestas/, consultado el 16 de julio de 2020.

Torres Guillén, Jaime (2014). "El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova", *Desacatos*, núm. 45, pp. 85-98. https://doi.org/10.29340/45.1292

Jorge Alonso Sánchez es doctor en Antropología y Profesor Investigador Emérito en el CIESAS Occidente. Ha sido profesor en postgrados en Ciencias Sociales en las universidades Iberoamericana, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Guadalajara, El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán y CIESAS. Ha escrito muchos libros y artículos de investigación. Durante diez años fue responsable de la revista *Desacatos*. Participa en comités editoriales de varias revistas académicas nacionales e internacionales. Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. En el Sistema Nacional de Investigadores es Investigador Nacional Emérito.





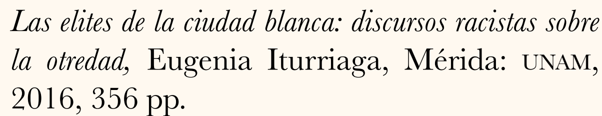
RESEÑAS CRÍTICAS

DINÁMICAS ÉTNICO-RACIALES EN MÉXICO: UNA APROXIMACIÓN A LOS DISCURSOS RACISTAS EN LA ELITE YUCATECA

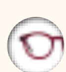
ETHNO-RACIAL DYNAMICS IN MEXICO: AN APPROACH TO THE RACIST DISCOURSES IN THE YUCATECAN ELITE

Angie Edell Campos Lazo* y Jorge Rafael Ramírez**





Reseña del libro
Las elites de la ciudad blanca: discursos racistas sobre la otredad, Eugenia Iturriaga, Mérida: UNAM, 2016, 356 pp.



México continúa teniendo una deuda histórica en el abordaje de los estudios sobre el racismo, sus diversas expresiones y manifestaciones en la sociedad, la cultura y la política. La independencia en México no solucionó los problemas del racismo en el país; por el contrario, sus formas se camuflaron en prácticas muchas veces imperceptibles en las relaciones sociales en el país, inclusive, desde el levantamiento zapatista en Chiapas (1994), se dio un giro definitivo desde la antropología mexicana en la cual se comienza a hablar de un "resurgimiento del racismo", que en realidad empieza a interpelar, por un lado, las alianzas entre las elites políticas y académicas para mantener las prácticas racistas en la forma social de entender las relaciones humanas, y por otro lado las prácticas etnocidas que se estuvieron ejecutando.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
** Universidad Autónoma de Nayarit.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 290-298
Recepción: 27 de marzo de 2020 • Aceptación: 29 de abril de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



En un breve estado de la cuestión del racismo en México, Eugenia Iturriaga rescata el aporte de Jorge Gómez Izquierdo (2002), quien dedicó más de una década al estudio del racismo, visibilizó la discriminación de los chinos y mostró en sus posteriores aportes la forma invisible de practicar el racismo desde las elites. Otra área importante en el estudio del racismo en el país es liderada por Claudio Lomnitz (1995), quien comienza a relacionar las ideologías raciales con el nacionalismo mexicano. Además de ambos autores, es importante resaltar también la aportación de Olivia Gall (2004), quien como Gómez Izquierdo (2002) se dedica a contribuir al análisis del racismo de 1998 al 2014, y cuyos principales aportes son los estudios de las identidades y de la generación de la otredad con el racismo. Finalmente se resalta el trabajo de Alicia Castellanos (2001), quien, entre otras aportaciones, aborda dos propuestas: una primera sobre entender la relación del racismo con la formación nacional y regional, así como, por otro lado, plantear metodologías que contribuyan al estudio del racismo.

La propuesta de Eugenia Iturriaga se enmarca en esta corriente de estudios sobre el racismo en México y genera una propuesta crítica que aborda una interlocución entre la elite blanca y la otredad en la ciudad y en el espacio público. Iturriaga inicia sus estudios antropológicos en torno al indigenismo en México, la construcción del Estado nacional y el papel de los antropólogos. Actualmente, como profesora investigadora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), busca contribuir a las discusiones sobre el racismo y las elites.

La autora obtuvo el premio Fray Bernardino de Sahagún del Instituto Nacional de Antropología Historia por su tesis doctoral en 2011. Con este trabajo la autora plantea una profunda interpelación a la antropología mexicana para retomar esa deuda histórica de la disciplina por ampliar el foco de las investigaciones sobre el racismo, entendiendo también las dinámicas y rituales que se generan desde las elites tradicionales.

En su obra, Eugenia Iturriaga presenta un análisis profundo en el que devela dinámicas que las sociedades en los espacios públicos no se atreven ni a mencionar ni a visibilizar, dinámicas raciales que se encuentran imbricadas en la cotidianeidad y son fortalecidas desde las elites de las ciudades. A través de su análisis, presenta un trabajo profundo y complejo sobre las dinámicas raciales de la ciudad yucateca de Mérida, un espacio que para la antropología mexicana tiene una peculiaridad importante en cuanto a las relaciones étnico-raciales y los pueblos mayas.



En un contexto de políticas multiculturalistas y movimientos sociales, es relevante desenfocar la mirada de la otredad. Muy común es que, cuando se habla de racismo, discriminaciones o alteridades, se centre el análisis sobre los grupos racializados, excluidos; sin embargo, en la llamada "ciudad blanca", ¿cómo se entiende y vive el racismo desde las elites? ¿Son conscientes de las dinámicas raciales que se generan desde las elites? ¿Cómo leen su ciudad blanca? Son preguntas que nacen a partir de la lectura de Iturriaga.

Las elites de la ciudad blanca representa la indagación de la autora sobre los espacios que generan, fortalecen y difunden los discursos racistas desde la cotidianeidad, y trata de profundizar en el racismo y la forma en que éste va estructurando las élites tradicionales meridianas. La obra consta de siete capítulos y un importante prólogo escrito por Alicia Castellanos, quien destaca la relevancia y la gran aportación de esta obra para un ámbito muy poco observado desde la antropología mexicana: las elites. Castellanos afirma que es una importante contribución al análisis el contrarrestar a la constante negación del racismo y el clasismo, desde el Estado y la sociedad, la existencia manifiesta de las dinámicas raciales y clasistas en todos los espacios cotidianos privados y públicos.

Los tres primeros capítulos buscan situar metodológica, teórica e históricamente al lector. En la intención de la autora por reflexionar sobre *los múltiples racismos* y las estrategias para su estudio, plantea una propuesta teórico-metodológica que busca dar cuenta de las dinámicas racistas en las prácticas cotidianas, en los discursos públicos y en los discursos ocultos. La autora dialoga con Taguieff (2001), Wieviorka (1992), Todorov (2007) y Balibar (1988), cada uno con una propuesta multidimensional de análisis del racismo que sirve de base para lo planteado por la autora.

Con base en esta perspectiva, plantea trabajar de forma yuxtapuesta con tres dimensiones generales: la ideológica, la doxa y las prácticas. Asimismo, recurre a Austin (1990) y Judith Butler (2002) para hilar las dimensiones previas con la generación, transformación y reproducción de los discursos, la performatividad y citacionalidad de las ideas y las palabras. Esta propuesta multidimensional es la que brinda un abordaje superior en profundidad y en complejidad de las dinámicas étnico-raciales desde las elites, de sus estrategias de reproducción, distinción, privilegios, poder y legitimaciones.

Por otro lado, también retoma las reflexiones teóricas sobre las elites y clases sociales de Jorge Alonso (1976) y Pareto (1980), quienes abordan la

dialéctica entre las clases sociales y las elites, establecen una composición heterogénea entre, en palabras de Pareto, los conductores y conducidos; ambos profundizan en las dinámicas de las elites y estrategias de equilibrio social, económico y político. La autora va a retomar esta propuesta incluyendo también la variable étnica y el capital simbólico que significa pertenecer a una elite tradicional en Yucatán.

Posteriormente realiza un recorrido histórico por la antropología y la historia mexicanas, rescatando como hilo conductor el uso del concepto de "raza". Recorre las posturas decimonónicas de la existencia y clasificación de las "razas", las referencias darwinistas, biologistas y culturales que resultan en la fundamentación de las políticas y acciones eugenésicas.

La importancia de este proceso para la lectura es entender cómo fueron evolucionando los criterios científicos y sociales sobre la clasificación y los valores que fueron designados a las diferentes poblaciones de europeos, criollos, mestizos, indígenas y afrodescendientes, de esta forma ahondar en las representaciones y prácticas racistas que fueron construyendo las alteridades en México.

Un aporte importante de Iturriaga es hacer un recorrido histórico sobre las responsabilidades de las diferentes ciencias, y en especial de identificar a la antropología y la historia como herramientas fundamentales en el establecimiento del orden social, las prácticas evangelizadoras y la difusión de la ideología de una "raza pura", o una "raza cósmica" en términos de Vasconcelos (1948). La autora escribe: "La antropología, con ayuda de otras ciencias, era un instrumento crucial en el proceso de construcción de la nación ya que el objetivo último era la integración de las culturas indias a la modernidad" (p. 83). Más adelante, en las conclusiones, resalta la deuda de la antropología mexicana en cuanto a romper el enfoque científico y biologista con el que se concibe a los pueblos indígenas.

Ya desde el capítulo IV hasta el capítulo VII se entra en el foco de la discusión. Se comienza ubicando espacialmente la sociedad meridiana e identifica una distribución geográfica segregada entre las elites tradicionales y los pueblos indios. Son muy interesantes las herramientas metodológicas utilizadas para este mapeo geográfico. Se realizó un análisis de los apellidos del directorio telefónico de Mérida, en el cual afirma que "los de origen maya predominan en los números asignados a las colonias del sur de la ciudad, mientras que los de origen español o extranjero predominan entre los números de las colonias del norte" (p. 138).



Es importante analizar esta distribución geográfica identificada por la autora, ya que, si se toman en cuenta también las ideologías generadas sobre la distribución mundial, se da cuenta de la conformación del sur, o los sures empobrecidos y subdesarrollados, con el norte o los nortes como potencias económicas y países de primer mundo. Por otro lado, también identifica lugares como espacios claves para la generación y vivencia de los discursos raciales: las escuelas, los clubes recreativos, el compartir fechas de periodos vacacionales, y rasgos diacríticos como la lengua y la vestimenta. Para estos análisis la autora recurre al concepto de *hábitus*, a fin de comprender las prácticas y condiciones sociales en que las élites tradicionales de Mérida se han construido, entendiendo sus esquemas históricos y grupales acoplados en la cotidianeidad.

Las escuelas demarcan el tipo de formación y de relaciones sociales generadas por las elites tradicionales; en palabras de la autora, "las escuelas donde asisten los hijos de la elite son muy importantes porque ahí se inicia el tejido de redes, se refuerza el proceso de socialización y se definen las posiciones sociales. Las escuelas dejan claro el grupo de pertenencia" (p. 153). El "¿hijo/hija de quién es?" tiene relevancia para las familias de elite; lo mismo sucede con los clubes recreativos exclusivos para determinadas familias; el apellido cobra relevancia para el acceso a las escuelas y los clubes. Es en estos espacios en los que tanto el capital cultural como el social se instalan de forma preponderante para generar sentido de pertenencia.

También se resaltan los rituales que son inamovibles por una cuestión de estatus y que corresponden a hitos sociales de las elites, como el baile de las debutantes, los bailes de carnaval, las misiones católicas y "la temporada". Llama mucho la atención el papel de la mujer en estos espacios de transmisión cultural e ideológica de las elites meridianas; la autora lo menciona en determinados momentos y abre una interesante discusión sobre las mujeres y su papel reproductor de estrategias y perpetuación de dinámicas de segregación, que promueve mantener el círculo cerrado de las elites.

En ese sentido, el papel de la mujer en estas familias se encuentra conectado con las dinámicas patriarcales que la encasillan en el hogar, la familia y su cuidado. En esas familias, el cuidado no se limita únicamente a la salud o los alimentos, sino que también incluye un cuidado de la posición social que tiene esa familia en las elites, cuidado de las escuelas de eli-

te, los clubes de elite, las alianzas matrimoniales cerradas entre familias de elite e incluso los bares y discotecas a las que sus vástagos pueden acudir.

Sobre los rasgos diacríticos también surge una interesante ambigüedad; por ejemplo, la relación que mantiene la elite meridiana con sus raíces de la lengua maya, con los aspectos fonéticos como la entonación, el acento, e incluso la incorporación de palabras completas en maya. Se puede afirmar que existe un orgullo de esas raíces mayas y de su forma de hablar "aporreado"; sin embargo, también existe una profunda discriminación de los mayas hablantes, que se evidencia a través del menosprecio de los apellidos mayas, el menosprecio, la subordinación y la explotación a las nanas y enfermeras que en su mayoría son maya-hablantes.

La autora contrasta también estas dinámicas con los estereotipos y prejuicios según el fenotipo de las personas; para ello realiza un ejercicio de fotointerpretación con jóvenes estudiantes de escuelas en las elites tradicionales de Mérida que consiste en presentar imágenes de personas en diferentes ubicaciones y con diferentes fenotipos, e invitar a las y los estudiantes a recrear la historia de las fotografías, que luego contrasta con la "verdadera" historia que la investigadora tiene sobre los perfiles. El análisis congrega los estereotipos y prejuicios que se desarrollan con base en el fenotipo, la etnicidad y la clase. Se relaciona a los perfiles de tez clara con el éxito, la superioridad, importantes profesiones y posiciones en la sociedad; por su lado, la relación ante los cuerpos de "tez morena" es con vicios como el alcoholismo y la violencia, con la pobreza y la marginación.

La autora aborda también un amplio trabajo de archivo sobre los medios de comunicación locales en busca de identificar la dimensión ideológica del racismo a través de las representaciones sobre lo maya. Aborda los canales de acceso abierto de la televisión y se enfoca especialmente en dos programas televisivos: *Los Pech, una familia de verdad* y *La cocina es cultura*, y por el lado periodístico hace un análisis de los ejemplares del *Diario de Yucatán*, abordando el uso de las fotografías y el discurso empleado en los editoriales.

El análisis muestra una profunda contradicción en la relación con el pueblo maya. Por un lado, se socializa una imagen de protección de la cultura ancestral maya; de alguna forma también se les entiende de forma ahistórica a las y los responsables de que la cultura y orígenes mayas perduren a través del tiempo; y, por otro lado, también se resalta el menosprecio, la humillación y las profundas discriminaciones naturalizadas desde



los discursos hasta las dinámicas cotidianas. Los discursos van fluctuando entre el orgullo, idealizado y esencialista de los orígenes mayas de la elite yucateca, y el rechazo a los cuerpos indígenas, el rechazo de sus lenguas, apellidos, prácticas culturales y cuerpos racializados.

A través de esta obra Eugenia Iturriaga da cuenta de la multidimensionalidad del racismo en los discursos y en las prácticas, evidencia cómo la lectura racial sigue siendo un filtro que determina las relaciones sociales, la inclusión y exclusión en determinados espacios, y se establece como un referente para la lectura del fenotipo y las diferencias culturales. Se refuerzan las teorías del poder y su uso por las elites tradicionales para perpetuar y naturalizar estereotipos y estigmas que racializan a los grupos indígenas; se entiende lo complejo que son las relaciones de poder fuera de una clásica relación entre poder y política o gobierno, entendiendo al poder como una relación de fuerzas que se ejercen en todas las relaciones sociales, en todas las sociedades construidas con base en la desigualdad.

Por otro lado, se entiende también que a pesar de mantener "lo maya" como parte esencial del legado yucateco, se racializan, empobrecen y menosprecian los cuerpos indígenas, indios y mayas. En ese sentido, la autora refuerza que "en México la discriminación hacia los pueblos indígenas es colonial, de subordinación, es una discriminación racial y cultural, aunque muchas veces la discriminación por clases sociales invisibiliza lo racial" (p. 326). El análisis de clase también es abordado de forma profunda a través de historizar la ubicación y el desarrollo de las clases medias y altas en Yucatán.

Entre los estereotipos y estigmas que se continúan naturalizando en los discursos de las elites yucatecas se encuentran el alcoholismo, la falta de moral y decencia, las conductas violentas y salvajes, la holgazanería y ociosidad. Estos elementos fueron respuestas constantes en las estrategias metodológicas utilizadas por la autora. Del mismo modo, se identificaron los símbolos y códigos que establece la elite yucateca para determinar la pertenencia y el estatus de los sujetos en la sociedad. Entre ellos resaltan de forma definitiva la ubicación geográfica en el estado: necesariamente el norte es el resguardado para las elites, las escuelas de prestigio, los clubes sociales, los rituales de estatus, las misiones católicas y los apellidos españoles.

Un aspecto fundamental para custodiar que estos códigos se mantengan y perduren a través de las generaciones es el papel de las mujeres de la elite. Las esposas controlan cada aspecto social y simbólico de las

generaciones más jóvenes, a fin de mantener el poder, el respeto y las relaciones en los espacios cerrados de elite. Mucho tiene que ver un análisis de género y poder que sin dudas queda como una vertiente abierta para futuros abordajes. También quedan pendientes mayores estudios sobre los pueblos afrodescendientes y asiáticos, que aparentemente no son observados por la elite yucateca.

Como la autora menciona al final de su obra, "solo conociendo cómo operan las elites se puede entender una sociedad" (p. 334), reforzando lo mencionado al inicio del texto. Es importante también problematizar la forma en que se han guiado las investigaciones sobre el racismo, la racialización y la "raza", observando únicamente las alteridades, por un lado, y su ligazón con las clases sociales (Jorge Alonso, 1976). En ese sentido, la contribución de la autora abre un importante campo de análisis y de construcción de las relaciones étnico-raciales pensado también desde los grupos que se han mantenido en el poder y que, de forma general, son los principales generadores y perpetuadores de los discursos raciales.

Referencias bibliográficas

Alonso, Jorge (1976). *La dialéctica clases-elites en México*. México: La Casa Chata.

Austin, John (1920). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Balibar, Étienne (1988). "¿Existe el neorracismo?", en Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA, pp. 31-48.

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Castellanos, Alicia (2001). "Notas para estudiar el racismo hacia los indios en México". *Papeles de Población* 28: 165-179.

Gall, Olivia (2004). "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México". *Revista Mexicana de Sociología* 2: 221-259.

Gómez, José (2002). *Estudios sobre el racismo en México: enfoques preexistentes, antecedentes y estado de la investigación*. Puebla: BUAP.

Lomnitz-Adler, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto*. México: Joaquín Mortiz.

Pareto, Vilfrido (1980). *Forma y equilibrio sociales. Extracto del Tratado de Sociología General*. Madrid: Alianza Universidad.



Taguieff, Pierre-André (2001). "El racismo". *Debate Feminista* 12 (24): 3-14.
Todorov, Tzvetan (2007). *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI.
Vasconcelos, José (1948). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

Angie Edell Campos Lazo es candidata a doctora en Ciencias Sociales con mención en Antropología Social por el CIESAS-Occidente (México), es magister en Desarrollo Comunitario por la Universidad Estadual do Centro Oeste do Paraná UNICENTRO (Brasil) y licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú), con más de ocho años de experiencia con juventudes afroperuanas y como miembro del Consejo Directivo de Ashanti Perú-Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes. Su línea de investigación comprende género, interculturalidad y derechos humanos. Entre sus publicaciones se destaca el libro *Mujeres Afrodescendientes en el Sur de Brasil: Percepciones bajo las dimensiones de justicia*. Correo electrónico: angieedell@gmail.com

Jorge Rafael Ramírez es candidato a doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Nayarit (México), es magister en Política Social por la Universidad Estadual de Londrina (Brasil) y licenciado en Trabajo Social por la Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú), con más de diez años de experiencia con juventudes afroperuanas y como miembro del Consejo Directivo de Ashanti Perú - Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes. Ha publicado artículos con énfasis en la participación política de los afrodescendientes y es autor del libro *Participação política de jovens afrodescendentes no Peru*. Correo electrónico: jorafaelramirez@gmail.com